Der Gottesbegriff im Werk André Gides

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg

vorgelegt von

Willy Wittrock
aus Metz

Marburg-Lahn
Buchdruckerei Hermann Bauer
1936

Als Dissertation angenommen: 22. November 1935.
Berichterstatter: Dr. Krauss.
Tag der mündlichen Prüfung: 27. November 1935.
Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort V

Einleitung 1

I. Kapitel.

Die Entwicklung des Gottesbegriffs in der subjektiven Darstellung der Ich-Erzählungen 3

1. Der christliche Gottesbegriff in "Les Cahiers d'André Walter" und "La Porte Etroite" 3
   a) Die allmähliche Zersetzung des ursprünglichen subjektiven Wortsinns von "Dieu".
   b) Nachweis eines besonderen objektiven Wortsinns an Hand von Bedeutungsverschiebungen des Gottesbegriffs.
   c) Gesamtergebnis: Umschlag des transzendenten in einen immanenten Gottesbegriff.
   d) Uebergang zu einem neuen Gottesbegriff: "Bethsabé".
2. Der psychologische Gottesbegriff der "Nourritures" 11
   a) Bedeutung des neuen Gottesbegriffs für die Entwicklung der Persönlichkeit.
   b) Bedeutungswandel der Begriffe "vie" und "joie".
   c) Der Begriff der "ferveur". Erweiterung des psychologischen Gottesbegriffs in einen pantheistischen Gottesbegriff.
   d) Die Bedeutung des "dénuement" und des "départ" für die neue Gottesvorstellung.
   e) Ueberordnung des "dénuement" und Uebergang des Gottesbegriffs in die Lebensidee.
3. Die Darstellung des psychologischen Gottesbegriffs in "L'Immoraliste" 17
   a) Zersetzung des Gottesbegriffs durch die Erkenntnis seiner seelischen und geschichtlichen Bedingtheit. Ursprünglichkeit der Lebensidee.
   b) Die negative Darstellung des transzendenten Gottesbegriffs.

II. Kapitel.

Die Entwicklung des Gottesbegriffs in der subjektiven und objektiven Darstellung der beiden Romane: "Les Caves du Vatican", "Les Faux-Monnayeurs" 24

1. "Les Caves du Vatican" 24
   a) Die Rückwirkung des christlichen Gottesbegriffs auf die Charakterentwicklung der christlichen Gestalten der "Caves".
   b) Die Abstumpfung der Persönlichkeit in jeder logischen Weltordnung. Die Unwahrheit in jedem System.
   c) Weiterentwicklung der Lebensidee in Lafcadios Lebensbegriff einer schöpferischen Entwicklung.
   d) Zersetzung dieses Lebensbegriffs durch die Erkenntnis seiner Bedingtheit.

Seite

2. "Les Faux-Monnayeurs" 33
   a) Zerstörung jedes absoluten Wortsinns und damit jedes Systems durch den Nachweis des Zusammenhangs von Weltvorstellung und Charakter.
   b) Die Realisierung der Gottesidee der "Nourritures" im Verzicht auf sich selbst.
   c) Der Begriff des "diable".

III. Kapitel.

Der Sieg der Lebensidee und die völlige Zersetzung des christlichen Gottesbegriffs in "Oedipe" 41
   a. Die Ueberwindung des christlichen Gottesbegriffs im Verzicht auf sich selbst
   b. Scheinbare Ueberbrückung der Gegensätze beider Begriffe
   c. Zusammenfassung

IV. Kapitel.

Die Entwicklung des Gottesbegriffs zur Lebensidee in den kritischen und persönlichen Schriften Gides 47
   a. Gides scheinbarer Atheismus in der psychologischen Auflösung des Religionsproblems
   b. Giedes positive Stellung zur Religion
      Seine Umdeutung der christlichen Lehre
   c. Der Zusammenhang seines Denkens mit seinem Werk
   d. Der Sinn der Lebensidee als Ueberwindung von Griechentum und Christentum als Religionen
   e. Die Fortschrittsidee

V. Kapitel.

Gides Stellung in der Gegenwart 57
   1. Gide und Nietzsche
   2. Bedeutung und Ursprung der Fortschrittsidee. Der Nihilismus auf dem Grunde von Gides Werk

Vorwort.

André Gide gehört heute zu den meistumstrittenen Gestalten des literarischen Frankreich. Viele, vor allem ein Teil der französischen Jugend, begrüßen und verehren in ihm den Lehrer eines neuen Glaubens, den Propheten einer freieren Zukunft. Für andere dagegen droht von ihm die größte Gefahr für den Bestand der französischen Kultur. Es sind diejenigen, welche glauben, Frankreich könne nur dadurch vor dem Zusammenbruch gerettet werden, daß es sich wieder auf seine lateinische Tradition besinne. Gide dagegen, meinen sie, begünstige den germanischen und slavischen Einfluß, der schon seit längerer Zeit begonnen habe, die Zivilisation zu zersetzen.

Diese Gegensätze haben im französischen Schrifttum in einer heftigen Polemik ihren Niederschlag gefunden, die der Gide-Literatur ein besonderes Gepräge gibt. Keines der bisher in Frankreich erschienenen zahlreichen Gide-Bücher ist ganz von Parteilichkeit frei; doch geht auf beiden Seiten die Linie von Schriften, die plump bejahen oder verneinen, bis zu solchen, in denen der Wille, Gide gerecht zu werden, unverkennbar ist. Die in "Jugements" gesammelten Artikel von Henri Massis gehören der ersten Gruppe an. Massis geht von der Voraussetzung aus, daß alles Lateinische gut und zugleich christlich, alles übrige dagegen kulturfeindlich und unchristlich und deshalb verwerflich sei. Nach diesem einfachen Schema beurteilt er Gide. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß die Grundeigenschaft von Gides Charakter "le démoniaque" sei, weshalb Gide Freude darin finde, sich selbst und andere zu Grunde zu richten.

An zweiter Stelle sei das Buch von Léon Pierre-Quint erwähnt, der versucht, aus Gides Werken eine positive, konsequente Lehre darzustellen, die auf eine Reform der Moral hinziele. Seine bejahende Stellung Gide gegenüber läßt ihn jedoch die Verwurzelung Gides im Christentum unterschätzen. Dies ist auch der Hauptmangel des Buches von Fernandez, der aber doch den wirklichen Widerspruch erkennt, der Gides Werk zugrunde liegt.

Als letztes sei hier das Buch von Charles Du Bos erwähnt. Es ist aus verschiedenen, innerhalb mehrerer Jahre verfaßten Aufsätzen zusammengestellt und zeigt eine bemerkenswerte Entwicklung. Du Bos hat offenbar, im Gegensatz zu Pierre-Quint und Fernandez, das Unchristliche, ja Antichristliche in Gides Werk mißverstanden und unterschätzt. Er hat übersehen, daß die Hal-

tung eines Menschen, der in Gott den Grund seines Daseins erblickt, sich grundsätzlich von der Haltung dessen unterscheidet, für den Gott nur ein Bestandteil des eigenen Wesens, also nichts weiter als eine seelische Eigenschaft ist. Diesem Mißverständnis des Sinns von "Dieu" ist es allein zuzuschreiben, daß Du Bos die letzte Entwicklung Gides als inkonsequent ansehen konnte.

In der vorliegenden Arbeit soll gerade an Hand des Gottesbegriffs gezeigt werden, daß Gides Entwicklung von Anfang an stetig auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Der Verfasser beschränkt sich dabei auf die Analyse folgender Werke:

"Les Cahiers d'André Walter",
"La Porte Etroite",
"Les Nourritures Terrestres",
"L'Immoraliste",
"Les Caves Du Vatican",
"Les Faux-Monnayeurs",
"Oedipe".

Die übrigen Kunstwerke Gides werden nur gelegentlich herangezogen. Zur Vervollständigung wird der aus den oben angegebenen Werken entwickelte Gedankengang noch in den kritischen Schriften, Tagebüchern und Briefen nachgewiesen. In einem abschließenden Kapitel soll zuletzt durch Vergleich mit Nietzsche Gides geschichtliche Stellung bestimmt werden.

Einleitung.

Die Häufigkeit, mit der im Werk André Gides das Wort "Dieu" erscheint, läßt darauf schließen, daß die Frage nach Gott im Mittelpunkt des Denkens dieses Künstlers steht. Aus jedem seiner Bücher kann man hierfür Stellen nachweisen.

Einige Beispiele seien angeführt.

"Notre but unique c'est Dieu; . . ."[1]

"Dieu, disait Ménalque: c'est ce qui est devant nous."[2]

"Par quel égoïsme, quelle suffisance, quelle inappétance du mieux, le développement s'arrête-t-il si vite, et toute créature se fixe-t-elle encore si distante de Dieu? Oh! si pourtant nous pouvions, nous voulions nous rapprocher de Lui davantage... Quelle émulation ce serait."[3]

Schließlich sei noch ein Beispiel angeführt, das zeigen soll, daß Dieu im gesamten Werk Gides eine zentrale Stellung einnimmt. Es ist seinem "Dostoïevsky" entnommen.

"je remarque aussitôt que dans toute notre littérature occidentale, et je ne parle pas de la française seulement, le roman, à part de très rares exceptions, ne s'occupe que des relations des hommes entre eux, rapports passionnels ou intellectuels, rapports de famille, de société, de classes sociales, — mais jamais, presque jamais, des rapports de l'individu avec lui-même ou avec Dieu, — . . ."[4]

Gide sieht einen Vorzug darin, daß Dostojewski den Menschen als moralisches und religiöses Wesen in den Mittelpunkt seines Werks stellt. Da er an einer anderen Stelle[5] gesteht, er habe in seinem "Dostoïevsky" seine eigenen Theorien über den Roman dargelegt, ist der Schluß gestattet, daß auch sein Werk um das moralische und religiöse Problem kreist.

Daher empfiehlt es sich, bei einer Untersuchung, die zum Zweck hat, die Entwicklung des Denkens André Gides zu zeigen, vom Gottesbegriff auszugehen. Es wird sich zeigen, daß alle übrigen Lieblingsbegriffe Gides zu diesem in Beziehung stehen und mit ihm ihren Sinn ändern.

1) La Tentative Amoureuse, a. a. O. S. 243.
2) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 62.
3) La Portre Etroite, a. a. O. S. 167.
4) Dostoïevsky, S. 69 f.
5) Divers, S. 63. und Dostoïevsky, S. 252.

Die oben zitierten Stellen geben über die nähere Bedeutung von Dieu keinen Aufschluß. Nur ein ganz allgemeiner Sinn ist zu erkennen; dieser besteht darin, daß das Wort ein Ziel bezeichnet, worauf der Mensch zugeht. Dabei ist dieses Ziel nicht näher bestimmt.

Will man nun wissen, welches die genauere Bedeutung von Dieu ist, so zeigt sich, daß diese sich von Werk zu Werk, ja sogar innerhalb ein und desselben Werks wandelt.

> "Il faut une Providence; un Dieu ne suffit pas, il faut qu'il vous voie. Cela ne suffit pas encore: il faut qu'il aime;" [6] "Dieu" ist hier näher bestimmt als liebender Gott. Dies ist der christliche Gottesbegriff, der den Gott der Offenbarung bezeichnet, zu dem nur ein Weg führt:
>
> "". . . la route étroite."" [7]

Demnach ist dies auch der Gottesbegriff des Werks, dessen Titel "La Porte Etroite" lautet.

Einen ganz anderen Sinn hat "Dieu" in "Le Prométhée Mal enchaîné"; das Wort bezeichnet den Miglionnaire, von dem man sagt:

> "— Que vous êtes le bon Dieu", [8]

und der sich selbst in den Rang Gottes erhebt, wenn er sich folgendermaßen vom Menschen unterscheidet:

> "— Moi seul, celui-là seul dont la fortune est infinie peut agir avec un désintéressement absolu; l'homme pas." [9]

Gott ist hier ein Künstler, der die Welt aus einem gewissen Spieltrieb heraus geschaffen hat, ein Aesthet, der sich an den geschaffenen Formen erfreut.

In den "Nourritures" findet sich folgender Satz:

> "Il y en a qui prouvent Dieu par l'amour que l'on sent pour Lui. Voilà pourquoi, Nathanaël, j'ai nommé Dieu tout ce que j'aime, et pourquoi j'ai voulu tout aimer." [10]

Hier ist "Dieu" zwar Gegenstand der Liebe, wie der christliche Gott; doch nicht, weil er Gott ist, sondern er wird erst dadurch, daß er geliebt wird, Gott.

Diese wenigen Beispiele zeigen, wie verschieden der Sinn von "Dieu" bei Gide sein kann.

---

6) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 138.
7) Ebd. S. 30.
8) Le Prométhée Mal enchaîné, a. a. O. S. 142.
9) Ebd. S. 141.
10) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 87.

I. Die Entwicklung des Gottesbegriffs in der subjektiven Darstellung der Ich-Erzählungen.

Als Ausgangspunkt für diese Untersuchung können "Les Cahiers d'André Walter" und "La Porte Etroite" dienen; denn diese Werke sind, was die Bedeutung des Wortes "Dieu" betrifft, noch am eindeutigsten.

Die "Cahiers" sind in Tagebuchform geschrieben und enthalten keinerlei objektive Stellungnahme ihres Verfassers zu den geschilderten Ereignissen.

"La Porte Etroite" hat mit den "Cahiers" gemeinsam, daß die dargestellten Vorgänge Aufzeichnungen eines daran Teilnehmenden sind. Dieses Werk unterscheidet sich aber insofern von den "Cahiers", als die Hauptgestalt, Alissa, zum größten Teil nicht selbst die Vorgänge berichtet. Direkt erscheint sie selbst nur in Briefen und Tagebuchaufzeichnungen, sonst immer nur indirekt durch das Bewußtsein eines andern. Für die hier zu untersuchende Frage ist dies jedoch nicht von Bedeutung; denn "Dieu" erscheint außer in Briefen und Tagebuchaufzeichnungen Alissas auch sonst meist in ihrem Munde in berichteten Dialogen.

Zum ersten Mal erscheint "Dieu" in den "Cahiers" in dem Augenblick, wo André Walter sich entschlossen hat, um seines Tugendideals willen auf seine Liebe zu Emmanuèle zu verzichten.

> "'Puisqu'il faut que je la perde, que je te retrouve au moins, mon Dieu, — et que tu me bénisses d'avoir suivi la route étroite.'" [11]

André Walter hat seine Liebe geopfert, um etwas Höherem willen. Dieses Höhere ist Gott; er soll ihn für sein Opfer segnen. André Walter glaubt also, im Sinne Gottes gehandelt zu haben.

In "La Porte Etroite" findet sich eine Stelle, die der eben zitierten aus den "Cahiers" ähnlich ist. Alissa hat, wie André Walter, auf ihre Liebe verzichtet. Wie dieser betet sie zu Gott:

> "Dieu jaloux, qui m'avez dépossédée, emparez-vous donc de mon coeur. Toute chaleur désormais l'abandonne et rien ne l'intéressera plus. Aidez-moi donc à triompher de ce triste restant de moi-même." [12]

---

11) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 30.
12) La Porte Etroite, a. a. O. S. 234.

Beide fliehen in die Einsamkeit, um nur noch Gott anzugehören.

"C'est qu'il faut à présent que je me contente de Dieu."[13]

Im Folgenden wird die Ursache des Verzichts angegeben:

"Et que mon amour n'est exquis que s'il (Dieu) occupe en nous toute la place."[14]

Aus den bisher angeführten Stellen läßt sich erkennen, daß André Walter und Alissa, wenn sie das Wort "Dieu" aussprechen, einen Gott meinen, dem sich der Mensch nur dadurch nähern kann, daß er auf alle irdischen Dinge verzichtet. Gott aber muß ein Ziel sein, dessen Wert den aller anderen Dinge bei weitem übertrifft. Das Glück, ihn zu suchen und zu finden muß von weit höherer Art als das irdische Glück sein. Dem, der einmal dieses Glück erkannt hat, wird jede andere Art der Freude verhaßt.

". . . et par delà toute macération, toute tristesse, (gemeint ist der Schmerz des Verzichts) j'imaginais, je pressentais une autre joie, pure, mystique, séraphique et dont mon âme déjà s'assoiffait. Je l'imaginais, cette joie, comme un chant de violon à la fois strident et tendre, comme une flamme aiguë où le coeur d'Alissa et le mien s'épuisaient."[15]

"Dieu" und "joie", sind hier eins.

"Dieu" ist außerhalb dieser Welt, er ist transzendent; durch das moralische Gesetz wirkt er in diese Welt hinüber.

Das Gute besteht im Verzicht; nur so wird der Wille Gottes erfüllt. Der Glaubende erwartet daher von Gott Hilfe in der Versuchung, sodaß "Dieu" vielfach in Gebeten vorkommt, worin Gott um Beistand gegen das Böse angerufen wird. Diese Gebete bestehen zum großen Teil aus Bibelzitaten. Dabei steht oft das Wort "Seigneur" für "Dieu".

"N'est-ce donc pas possible ce que vous demandez, Seigneur? Aucune tentation ne vous est survenue qui n'ait été humaine, et Dieu qui est fidèle vous enverra en même temps les forces pour la surmonter."[16]

"Il faut que l'un de nous deux y parvienne; et désespérant de surmonter dans mon lâche coeur mon amour, permettez-moi, mon Dieu, accordez-moi la force de lui apprendre à ne m'aimer plus;"[17]

" "Mon Dieu, conduisez-moi sur ce rocher que je ne puis atteindre." "[18]

13) La Portre Etroite, a. a. O. S. 235.
14) Ebd. a. a. O. S. 235.
15) Ebd. a. a. O. S. 91 f.
16) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 101.
17) La Porte Etroite, a. a. O. S. 224.
18) Ebd. a. a. O. S. 237.

Die gefährlichste Art der Versuchung ist aber der Zweifel an der Wahrheit Gottes: in diesem Augenblick verliert "Dieu" seinen bisherigen Sinn. Dies beweist, daß für die Gestalten der "Cahiers" und der "Porte Etroite" Gott nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern des Glaubens ist. Er wird erst gesucht, und zwar in der Richtung, die die Offenbarung weist, die lehrt, daß er jenseits der Welt sei. Wo aber nur Glaube und nicht objektive Gewißheit ist, ist auch die Möglichkeit des Zweifels. Dieser nimmt dem Glaubenden seinen Halt; er macht in ihm die objektive Realität Gottes ungewiß.

> "Providence: toute leur vie est basée sur une hypothèse; s'il leur était prouvé qu'ils s'abusent, ils n'auraient plus leur raison d'être. Mais qui leur prouverait? Ils ne sauront jamais s'ils ont eu tort de croire. S'il n'y a rien, ils ne s'apercevront de rien. — En attendant, ils croient; ils sont heureux ou se consolent d'espérances. L'âme qui doute est éperdue." [19]

So kämpft der Zweifelnde um den bedrohten Glauben. Gott erscheint ihm nicht mehr als objektive Wirklichkeit, sondern als leerer Begriff.

> "". . . je t'aime encore, quoique ne te connaissant pas, je t'aime même si tu n'es pas, car tout au moins dans ma pensée tu existes, et ma pensée devant moi projette ton image que mes adorations environnent. — Si je t'avais connu, Seigneur, je t'aurais bien aimé." " [20]

André Walter will an seinem Gottesbegriff festhalten und mit dieser Ueberlegung dem Wort "Dieu" den Sinn, den es zu verlieren droht, zurückgeben. Allein er empfindet auch, daß er auf diese Weise seinen Zweifel nicht überwindet.

> "Sophistique du coeur pour se persuader de croire quand on ne peut pas autrement. —" [21]

Auch aus "La Porte Etroite" sei hier eine Stelle angeführt, die Alissas Zweifel verrät.

> "Ce matin nous étions assis tous deux sur le banc de l'avenue; nous ne disions rien et n'éprouvions le besoin de rien dire. . . .
> Tout à coup, il m'a demandé si je croyais à la vie future.
> — Mais, Jérôme, me suis-je écriée aussitôt, c'est mieux pour moi qu'une espérance: c'est une certitude. . . .
> Et brusquement il m'a semblé que toute ma foi s'était comme vidée dans ce cri." [22]

---

19) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S.
20) Ebd. S. 111.
21) Ebd. S. 111.
22) La Porte Etroide, a. a. O. S. 221.

Entsprechend der Größe des gebrachten Opfers wächst die Gotteserwartung. Sie ist dann am größten, wenn die Seele sich von jedem irdischen Besitz freigemacht hat. Der Held, der für Gott alles hingegeben hat, kann jetzt nichts mehr opfern. Bis dahin ging er auf Gott zu.

> "Enseignez-moi à différer, à reculer jusqu'à vous mon bonheur." [23] (Vgl. Les Cahiers d'André Walter, a. a. O., S. 111.)

Hat er jedoch sich von allen irdischen Dingen gelöst, so rückt der Augenblick der Vereinigung mit Gott aus der Zukunft in die Gegenwart. Hier muß daher der Glaube übergehen in die Gewißheit, daß der gesuchte Gott wirklich existiert. Trifft dies nicht ein, so kann der Glaube dem andrängenden Zweifel nicht mehr widerstehen.

> "Il faut une Providence; un Dieu ne suffit pas, il faut qu'il vous voie. Cela ne suffit pas encore: il faut qu'il aime; après, tout le reste est égal. On sacrifie toute chose une à une; par amour d'un devoir, on peut mutiler son bonheur; on devient vertueux, sublime; on consent que très peu le sachent, — que toi seule, fût-ce que toi morte, — encore l'on s'en passe; c'est le sacrifice absolu de soi-même . . . mais que Dieu demeure au moins, dernier refuge, après que tout le reste a sombré — et que Dieu vous voie et bénisse l'effort; sinon, c'est le néant de toute la vie — et, quand on l'a compris, c'est le cri d'épouvante éperdue dans le noir:
>
> Eternel! Eternel! que de fois j'ai crié à toi comme un enfant crie vers son père, et tu ne m'as pas répondu." [24]

Hier geht der Zweifel in Verzweiflung über, die auch aus folgenden Worten Alissas klingt:

> "Au-dessus de la joie humaine et pardelà toute douleur, oui, je pressens cette joie radieuse. Ce rocher où je ne puis atteindre, je sais bien qu'il a nom: bonheur . . . Je comprends que toute ma vie est vaine sinon pour aboutir au bonheur . . . Ah! pourtant vous le promettiez, Seigneur, à l'âme renonçante et pure . . . . . Dois-je attendre jusqu'à la mort? C'est ici que ma foi chancelle. Seigneur! Je crie à vous de toutes mes forces. Je suis dans la nuit; j'attends l'aube. Je crie à Vous jusqu'à mourir. Venez désaltérer mon coeur. De ce bonheur, j'ai soif aussitôt . . ." [25]

An den bisher zitierten Stellen wurde mit "Dieu" stets der Gott der christlichen Offenbarung bezeichnet. Dieser Sinn aber wird jetzt

---

23) La Porte Etorite, a. a. O. S. 219.
24) Les Cahiers d'Andre Walter, a. a. O. S. 138.
25) La Porte Etroite, a. a. O. S. 237.

zweifelhaft; und gegen Ende der "Cahiers" hat "Dieu" diesen ganz verloren.

> "Pour avoir souhaité trop haut, comme vous prosternez, mon Dieu!"[26]

André Walter sagt zwar noch "Dieu", allein er hat diesen Begriff entleert; er glaubt nicht mehr, Gott jenseits der Welt zu finden. Die Möglichkeit, ihn dort umsonst gesucht zu haben, ist zur Gewißheit geworden. In entsprechender Weise wandelt sich auch bei Alissa der Gottesbegriff:

> ". . . il s'est d'abord fait dans tout mon être un grand calme; puis une angoisse s'est emparée de moi, un frisson de la chair et de l'âme; c'était comme l'éclaircissement brusque et désenchanté de ma vie. Il me semblait que je voyais pour la première fois les murs atrocement nus de ma chambre. J'ai pris peur. A présent encore j'écris pour me rassurer, me calmer. O Seigneur! puissé-je atteindre jusqu'au bout sans blasphème!
>
> J'ai pu me lever encore. Je me suis mise à genoux comme un enfant . . .
>
> Je voudrais mourir à présent, vite, avant d'avoir compris de nouveau que je suis seule."[27]

Alissas Glaube an Gott ist nicht erloschen; allein dieser Gott ist nicht mehr der christliche. Ihr Gebet enthält zwar noch einen letzten Rest ihres alten Glaubens, verrät aber auch, daß in ihrem Geiste der Sinn von "Dieu" sich zu verschieben beginnt. Sie fühlt sich versucht, Gott zu verhöhnen, weil er sie um das Glück ihres Lebens betrogen hat. Hier schlägt die Bedeutung, die für sie bisher "Dieu" hatte, in ihr Gegenteil um: Gott ist nicht mehr moralischer Natur, sondern ein Dämon, dessen Lust es ist, den Menschen zu betrügen.

Alissa geht hier noch weiter als André Walter, der nicht in Gott, sondern in sich selbst die Schuld an seinem Zusammenbruch sucht.

Wir gingen bisher auf die Stellen ein, in denen "Dieu" den christlichen Gott bezeichnet. In "La Porte Etroite" schwankt jedoch an manchen Stellen der Sinn dieses Wortes, ohne daß diese Schwankung der das Wort aussprechenden Person ins Bewußtsein tritt.

So schreibt zum Beispiel Alissa an Jérôme:

> "Te souviens-tu, du temps que nous étions enfants, dès que nous voyions ou entendions quelque chose de très beau, nous pensions: merci, mon Dieu, de l'avoir créé . . . Cette nuit, de toute mon âme je pensais: merci, mon Dieu, d'avoir fait

26) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 171.
27) La Porte Etroite, a. a. O. S. 238.

> cette nuit si belle! Et tout à coup je t'ai souhaité là, senti là, près de moi, avec une violence telle que tu l'auras peut-être senti."[28]

"Dieu" bezeichnet hier den Schöpfer der Welt, die Alissa um seinetwillen liebt. Dieser Sinn ist zwar noch christlich, allein er ist nicht im Einklang mit dem, den Alissa dem Worte "Dieu" sonst beilegt; denn er führt nicht zur erstrebten Abwendung vom Diesseits, sondern gerade zu einer Bejahung dieser Welt.

Eine andere Stelle aus einem Brief Alissas an Jérôme zeigt den Widerspruch noch deutlicher. Es handelt sich hier um den Eindruck, den bei einem Spaziergang die normannische Landschaft auf Alissa gemacht hat:

> "Oui, mon ami, c'est une exhortation à la joie, comme tu dis, que j'écoute et comprends dans "'"l'hymne confus"'" de la nature. Je l'entends dans chaque chant d'oiseau; je la respire dans le parfum de chaque fleur, et j'en viens à ne comprendre plus que l'adoration comme seule forme de la prière-redisant avec Saint-Francois: mon Dieu! mon Dieu! "'"E non altro"'", le coeur empli d'un inexprimable amour."[29]

"Dieu" steht hier nicht im Widerspruch zu dieser Welt, sondern er offenbart sich in ihr und zieht daher den Menschen nicht von ihr ab.

Noch in einem anderen Sinne erscheint "Dieu" in "La Porte Etroite". Nach ihrem letzten Zusammentreffen mit Jérôme schreibt Alissa in ihr Tagebuch:

> "Que s'est-il donc passé? Que lui ai-je dit? Qu'ai-je fait? Quel besoin devant lui d'exagérer toujours ma vertu? De quel prix peut être une vertu que mon coeur tout entier renie; je mentais en secret aux paroles que Dieu proposait à mes lèvres . . ."[30]

Diese Worte zeigen, daß sie sich einer Macht unterworfen fühlt, die sie gegen ihren Willen zum Verzicht treibt. Ihr Handeln wird hier nicht mehr allein durch eine Zielvorstellung bestimmt. Da diese Macht in der Richtung wirkt, wo sie ihrem Glauben gemäß Gott sucht, vermeint sie, Gott selbst zöge sie an sich.

Eine weitere Stelle sei hier angeführt, die zeigt, daß Alissa sich nicht ganz der Triebfedern bewußt ist, die ihr Handeln bestimmen. Es erscheint ihr fragwürdig, ob sie freiwillig Gott sucht oder durch eine ihr überlegene Macht gezwungen wird, so und nicht anders zu handeln.

---

28) La Porte Etroite, a. a. O. S. 157.
29) Ebd. a. a. O. S. 160.
30) Ebd. a. a. O. S. 234.

"Je m'efforce d'agir avec raison, mais au moment de l'action, les raisons qui me faisaient agir m'échappent, ou me paraissent folles; je n'y crois plus . . .

Les raisons qui me font le fuir? Je n'y crois plus . . . Et je le fuis pourtant, avec tristesse, et sans comprendre pourquoi je le fuis."[31]

Ein andermal fragt sie sich:

"Serait-ce que m'attire en secret un charme plus puissant encore, plus suave que celui de l'amour?"[32]

Diese Stellen weisen auf dieselbe Macht hin, die weiter oben "Dieu" genannt wird. Eine dritte Stelle nun aus Alissas Tagebuch gibt darüber Aufschluß, welcher Art diese Macht ist:

"Si bienheureux qu'il soit, je ne puis souhaiter un état sans progrès. Je me figure la joie céleste non comme une confusion en Dieu, mais comme un rapprochement infini, continu . . . et si je ne craignais de jouer sur un mot, je dirais que je ferais fi d'une joie qui ne serait pas progressive."[33]

Diese Macht existiert nicht unabhängig von Alissa. Sie gehört zu ihr, ist für sie schicksalhaft; denn sie ist ein Hang ihrer Seele, der stärker ist als alle anderen Neigungen, der sie zwingt, sich selbst zu zerstören. Bestimmend für die Entwicklung gerade dieses einen Hanges ist der Gottesbegriff der Offenbarung, durch den diese bei Alissa im Keim vorhandene Veranlagung gefördert wird. Ihrem ersten Gottesbilde wahrt sie die Treue, wenn sie sich nach und nach um seinetwillen von allen irdischen Bindungen lossagt. Daß sie einer ihr schicksalsmäßig einwohnenden Macht verfällt, die sie von ihrer Gottesvorstellung nicht zu trennen weiß, zeigt aber, daß dem zunächst für objektiv gehaltenen Gott etwas in ihrer eigenen Seele entspricht. Am Ende, wo Alissa statt der erhofften Vereinigung mit Gott nur Verzweiflung findet, wird klar, daß die Gottesvorstellung sie nur so lange beherrschen konnte, als mit ihr die Möglichkeit der Entsagung verbunden war; denn mit dem Augenblick, wo Alissa diese bis zur letzten Konsequenz durchführt, bleibt für die sie bestimmende psychische Macht kein Wirkungsbereich mehr übrig, da der Zeitpunkt der Vereinigung mit Gott in die Gegenwart gerückt ist.

Wir haben die Entwicklung der christlichen Gottesidee an Hand der "Cahiers" und der "Porte Etroite" verfolgt und festgestellt, daß am Ende beider Werke statt der Wahrheit dieser Idee ein neuer, veränderter Gottesbegriff entsteht: André Walter entleert "Dieu" seines Gehalts; es stellt zwar noch das höchste Ziel dar,

31) La Porte Etroite, a. a. O. S. 225.
32) Ebd. a. a. O. S. 224.
33) Ebd. a. a. O. S. 221.

doch André Walter kennt dieses Ziel nicht mehr. In "La porte étroite" aber taucht die Möglichkeit auf, daß nicht ein moralischer Gott, sondern ein Dämon dem Sein zugrunde liege. Schließlich erscheint noch eine dritte Möglichkeit: diejenige nämlich, daß André Walter und Alissa einen ihnen innewohnenden Hang verabsolutieren und Gott nennen. Dadurch wäre der Mensch von der übrigen Welt getrennt und projizierte sich selbst in seinem jeweiligen Gottesbegriff ins All.

Beide Werke enden demnach in einer Frage: wo ist Gott zu suchen? Der christliche Gott ist Problem geworden; Gott ist unbekannt.

Wir gelangen nun zu einem anderen Gottesbegriff, dem eines kleinen dramatischen Werks Gides: "Bethsabé".

König David vernimmt nicht mehr die Stimme Gottes. "Dieu" ist für ihn, wie zuletzt für André Walter und Alissa, nur eine Frage.

> "Je me souviens de mes vertus, des prières de ma jeunesse;
> Celui qui conversait alors avec Dieu, c'était moi.
> Je me souviens du roi Saül . . . Moi aussi, comme lui, devant mes pas,
> Je commence à voir grandir l'ombre.
> Ce n'est plus moi que l'Eternel écoute;
> Il ne parle plus par ma bouche,
> Il ne s'adresse plus à moi . .
> Mais depuis quelque temps je supporte mal son silence.
> Je veux le forcer à parler."[34]

Sein Gebet wird erhört; Gott erscheint ihm in Gestalt einer Taube, der David folgt. Zuletzt aber erkennt der König, daß dieses Symbol eine sündhafte Begierde verbirgt, deren Macht er verfallen ist, eine verbrecherische Neigung, den Besitz dessen anzutasten, der fast nichts besitzt. Schon Alissa nennt einen Hang "Dieu". Hier taucht die Frage auf, ob vielleicht jede Begierde Gott offenbare.

> ". . . à présent je le demande à Dieu: que fera l'homme,
> Si derrière chacun de ses désirs se cache Dieu?"[35]

Eine bisher nicht zitierte Stelle aus "La Porte Etroite" wird erst in diesem Zusammenhang verständlich.

Alissa hat ihre erste Reise unternommen, die sie in den Süden führt. Von dort schreibt sie an Jérôme:

> "A peine ai-je pu prier depuis que je suis ici: j'éprouve le sentiment enfantin que Dieu n'est plus à la même place."[36]

---

34) Bethsabé, a. a. O. S. 224.
35) Bethsabé, a. a. O. S. 235.
36) La Porte Etroite, a. a. O. S. 166.

Eine Tagebuchaufzeichnung aus der gleichen Zeit gibt Aufschluß über diesen Satz:

> "Je m'étonne, m'effarouche presque de ce qu'ici mon sentiment de la nature, si profondément chrétien à Fongueusemare, malgré moi devienne un peu mythologique. Pourtant elle était encore religieuse la sorte de crainte qui de plus en plus m'oppressait. Je murmurais ces mots: hic nemus. L'air était cristallin; il faisait un silence étrange. Je songeais à Orphée, à Armide, lorsque tout à coup un chant d'oiseau, unique, s'est élevé, si près de moi, si pathétique, si pur qu'il me sembla soudain que toute la nature l'attendait. Mon coeur battait très fort; je suis restée un instant appuyée contre un arbre, puis suis rentrée avant que personne encore ne fût levé."[37]

Der Zusammenhang zwischen diesen Gedankengängen und der Ortsveränderung ist unverkennbar. Die neue Umgebung hat Seiten in Alissas Wesen geweckt, die sie bisher selbst nicht kannte. Eine andere Macht, die sie in eine neue Richtung drängt, hat begonnen, über sie zu herrschen. Dadurch hat sie das Empfinden, als sei Gott nicht mehr am selben Platz. Das Wort "Dieu" erhält hier einen ganz anderen Sinn als sonst in "La Porte Etroite", der dem christlichen direkt entgegengesetzt ist, indem es keinen transzendenten, sondern einen innerweltlichen Gott bezeichnet.

Verbirgt sich Gott hinter jeder Begierde, so lebt der Mensch ganz in ihm.

> "Nous croyons tous devoir découvrir Dieu. Nous ne savons hélas, en attendant de Le trouver, où nous devons adresser nos prières. Puis on se dit enfin qu'il est partout, n'importe où, l'Introuvable, et on s'agenouille au hasard.
> Et tu seras pareil, Nathanaël, à qui suivrait pour se guider une lumière que lui-même tiendrait en sa main.
> Où que tu ailles, tu ne peux rencontrer que Dieu."[38]

Dieser Gottesbegriff ist zunächst ganz leer, da Gott durch keine Eigenschaften näher bestimmt wird. Dagegen ist der Gott der "Cahiers" und der "Porte Etroite" bekannt und kann nur in einer Richtung gesucht werden: in der Transzendenz. Der Blick des Gottsuchers wird so begrenzt. Diese Fixierung findet im Titel des Buches "'La Porte Etroite" symbolischen Ausdruck.

In den "Nourritures Terrestres" wird Gott nicht im Jenseits und somit in der Zukunft gesucht, sondern im gegenwärtigen Augenblick erlebt; die Verschmelzung mit der Gottheit kann sofort erreicht werden. Daher fällt hier im Gegensatz zu den "Cahiers"

37) La Porte Etroite. a. a O. S. 216.
38) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S, 62 f.

und der "Porte Etroite" jeder umschließende Horizont fort; die engen Grenzen bestimmter Begriffe von Gut und Böse schwinden, weil sie nur dann gelten, wenn ein Weg zu Gott führt. Hier aber sind sie gerade das Hindernis, welches das Eingehen in Gott unmöglich macht.

Daher kommt in "Les Nourritures Terrestres" der christliche Gottesbegriff der "Cahiers" nur an solchen Stellen vor, wo das Bedrücktsein dessen, der unter festen moralischen Normen lebt, geschildert wird.

> "Commandements de Dieu, vous avez endolori mon âme.
> Commandements de Dieu, serez-vous dix ou vingt?
> Jusqu'où rétrécirez-vous vos limites?
> Enseignerez-vous qu'il y a toujours plus de choses défendues?
> De nouveaux châtiments promis à la soif de tout ce que j'aurai trouvé beau sur la terre?
> Commandements de Dieu, vous avez rendu malade mon âme,
> Vous avez entouré de murs les seules eaux pour me désaltérer."[39]

Diese "murs" aber halten gerade ab vom Eingehen in Gott. Nur durch Heraustritt aus allen Bindungen ist eine wirkliche Gottesschau möglich.

> "'Combien de ce matin charmant, de cette brume et de cette lumière, de cette fraîcheur aérée, de cette pulsation de ton être, la sensation te donnerait plus de délices encore, si tu savais t'y donner tout entier. Tu crois y être, mais la meilleure partie de ton être est cloîtrée, ta femme et tes enfants, tes livres et ton étude la détiennent et te la dérobent à Dieu. "Crois-tu pouvoir, en cet instant précis, goûter la sensation puissante, complète, immédiate de la vie, — sans l'oubli de ce qui n'est pas elle? L'habitude de ta pensée te gêne; tu vis dans le passé, dans le futur et tu ne perçois rien spontanement. Nous ne sommes rien, Myrtil, que dans l'instantané de la vie; tout le passé s'y meurt avant que rien d'à venir y soit né. Instants! Tu comprendras, Myrtil, de quelle force est leur présence! car chaque instant de notre vie est essentiellement irremplaçable: sache parfois t'y concentrer uniquement. Si tu voulais, si tu savais, Myrtil, en cet instant, sans plus de femme ni d'enfants, tu serais seul devant Dieu sur la terre. Mais tu te souviens d'eux, et portes avec toi, comme par une peur de les perdre, tout ton passé, toutes tes amours, et toutes les préoccupations de la terre . . . . Tu ne soupçonnes pas, Myrtil, toutes les formes que prend Dieu; de trop regarder l'une et t'en éprendre, tu t'aveugles. La fixité de ton adoration me peine; je la voudrais

39) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 165.

bien diffusée. Derrière toutes tes portes fermées, Dieu se tient. Toutes formes de Dieu sont chérissables, et tout est la forme de Dieu.'" —[40]

"Dieu" und "Vie" haben den gleichen Sinn, während die "Cahiers" einen strengen Unterschied zwischen "la vie" und "La Vie" machen.

"La vie n'est qu'un moyen, pas un but: je ne la rechercherai pas pour ellemême."[41]

"Vie" dagegen ist das ewige Leben im Sinne des Verses der Heiligen Schrift, der als Motto der "Porte Etroite" vorangestellt ist.

"Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car la porte large et le chemin spacieux mène à la perdition, et nombreux sont ceux qui y passent; mais étroite est la porte et resserré la voie qui conduisent à la Vie."[42]

Wo Dieu und Vie getrennt sind, Gott also außerhalb des Bereichs irdischen Lebens ist, hält jede "Nourriture Terrestre" den Menschen von Gott ab. Wo dagegen irdisches Leben und Gott ein und dasselbe sind, führt jede irdische Nahrung zu Gott hin.

Wie der Unterschied zwischen irdischem und himmlischem Leben fortfällt, so hat "Joie" in den "Nourritures", im Gegensatz zu "La Porte Etroite", nur eine einzige Bedeutung.

In "La Porte Etroite" heißt es:

"L'esprit perdu, et comme en rêve, je revoyais la chambre de ma tante; je revoyais ma tante étendue, riante; je revoyais le brillant officier rire aussi . . . et l'idée même du rire, de la joie, se faisait blessante, outrageuse, devenait comme l'odieuse exagération du péché!"[43]

Dagegen rät der Verfasser der "Nourritures":

"Nathanaël, ah! satisfais ta joie quand ton âme en est souriante — et ton désir d'amour quand tes lèvres sont encore belles à baiser, et quand ton étreinte est joyeuse."[44]

Durch den alten Gottesbegriff wurde ein Teil des Menschen von der Teilnahme am Glück ausgeschlossen. Hier, wo Gott hinter jeder Begierde erkannt und verehrt wird, werden alle Fähigkeiten des Menschen als gut anerkannt; und von ihrer Intensität hängt das Lebens- und damit das Gottesgefühl ab. Gleichzeitig wird auch das Glücksgefühl gesteigert, sodaß auch hier die einzige wahre Freude das Sein in Gott ist.

---

40) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 121 f.
41) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 126.
42) Motto zu: "La Porte Etroite", a. a. O.
43) La Porte Etroite, a. a. O. S. 91.
44) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 211.

"Attendre Dieu, Nathanaël, c'est ne comprendre pas que tu le possèdes déjà. Ne distingue pas Dieu du bonheur et place tout ton bonheur dans l'instant."[45]

Die Summe aller dieser Begierden wird mit den Worten "Ferveur" und "Amour" bezeichnet. Mit beiden wird das Begehren überhaupt ausgedrückt.

"Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur.
Une existence pathétique, Nathanaël, plutôt que la tranquillité."[46]

"Tu ne m'as pas enseigné la sagesse, Ménalque. Pas la sagesse, mais l'amour."[47]

Da Gott nur in den "désirs" erlebt wird, ist deren Wert größer als der Wert dessen, worauf sie gerichtet sind: als der Besitz des Begehrten.

. . . . "chaque désir m'a plus enrichi que la possession toujours fausse de l'objet même de mon désir."[48]

Die "Nourritures" weisen eine Reihe von Stellen auf, aus denen hervorgeht, daß es einzig und allein darauf ankommt, die Begierden aufzusuchen. Als Beispiele seien hier einige angeführt.

"Ce que j'ai connu de plus beau sur la terre,
Ah! Nathanaël! c'est ma faim."[49]
". . ce que je cherchais sur les routes, ce n'était pas d'abord tant une auberge que ma faim."[50]

Wir gelangen nun zu einem weiteren, zentralen Begriff der "Nourritures": dem des "dénuement". Dieser leitet sich direkt aus der Gottesidee ab.

In der deutschen Ausgabe der "Nourritures" wird er mit dem Wort "Entsagung" übersetzt; doch damit ist der eigentliche Sinn nicht wiedergegeben, da seine Ableitung von "nu" darin nicht fühlbar wird.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß dort, wo es auf Steigerung der Begierden ankommt, ihre Befriedigung im Besitz nur noch von geringem Wert ist. "désir" muß in einem sehr weiten Sinne gefaßt werden, ebenso wie der Begriff des Besitzes, der gleichbedeutend mit "Bindung" ist. Mit "dénuement" ist demnach ein Sichfreimachen von allen Bindungen, in die man sozusagen eingesponnen ist, gemeint. Die Bindung würde das Eingehen in die Gottheit verhindern, damit nichts mehr in ihm als sein wirkliches

45) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 73.
46) Ebd. a. a. O. S. 64.
47) Ebd. a. a. O. S. 66.
48) Ebd. a. a. O. S. 63.
49) Ebd. a. a. O. S. 82f.
50) Ebd. a, a. O. S. 152.

Lebensgefühl übrigbleibt, was ihm ganz allein angehört, sodaß er gleichsam von allem entblößt ist.

> "Tandis que d'autres publient ou travaillent, j'ai passé trois années de voyage à oublier au contraire tout ce que j'avais appris par la tête."[51]

Die Loslösung betrifft alles, was einem teuer ist, woran man sich gebunden fühlt, vor allem Besitz und Familie, deren feste Ordnungen den Menschen in einen Horizont einspannen. Diesem Umschlossensein wird die Freiheit des Grenzenlosen gegenübergestellt.

Ménalque, der des abends an verschlossenen Haustüren vorbeigeht und durch die Fenster die Familie im engen Raum zusammengedrängt sieht, ruft aus:

> "— Familles, je vous hais! foyers clos; portes refermées; possessions jalouses du bonheur. —"[52]

Es gelingt ihm, eines der Kinder zu verleiten, ihm zu folgen.

> "Je lui ouvris les yeux devant la splendeur de la plaine; il comprit qu'elle était ouverte pour lui."[53]

Das Wort "dénuement" kommt in den "Nourritures" nur in abgeleiteten Formen vor.

> "— Qu'aimes-tu tant dans les départs, Ménalque? Il répondit: — L'avant-goût de la mort.
> Non certes ce n'est pas tant voir autre chose que me séparer de tout ce qui ne m'est pas indispensable. Ah! de combien de choses, Nathanaël, on aurait encore pu se passer! Ames jamais suffisamment dénuées pour être enfin suffisamment emplies d'amour — d'amour, d'attente et d'espérance, qui sont nos seules vraies possessions."[54]

Hier erscheint auch das Wort "départ", der Begriff des Aufbruchs, durch den das "dénuement" vollzogen wird. Dieser Begriff ist einer der häufigsten in den "Nourritures". An anderen Stellen wird er durch "sortir" ausgedrückt, so z. B. in der Einleitung:

> "Je voudrais qu'il (ce livre) t'eût donné le désir de sortir — sortir de n'importe où, de ta ville, de ta famille, de ta chambre, de ta pensée."[55]

Synonyma von "départ" sind "fuite", "évader".

> "Chambres quittées! Merveille des départs que je n'ai jamais voulu tristes. . . . . La diligence est prête. Partons! que

51) Les Norritures Terrestres, a. a. O. S. 61.
52) Ebd. a. a. O. S. 116.
53) Ebd. a. a. O. S. 116.
54) Ebd. a. a. O. S. 147.
55) Ebd. a. a. O. S. 57 f.

tout ce que je viens de penser se perde comme moi dans l'étourdissement de la fuite . . ." [56]

Selbst in "La Porte Etroite" findet sich der Begriff des Aufbruchs. Dies beweist erneut, daß der Tugendbegriff Jérômes und Alissas bestimmte Charaktereigenschaften verdeckt, die nur vereinzelt durchbrechen. Die folgende Stelle ist einem Gespräch Jérômes mit Alissas jüngerer Schwester Juliette entnommen.

"— Toi, Jérôme, tu désires voyager?

— Partout! La vie toute entière m'apparaît comme un long voyage — avec elle, à travers les livres, les hommes, les pays . . . Songes-tu à ce que signifient ces mots: lever l'ancre?

— Oui; j'y pense souvent, murmurat-elle." [57]

Wie das Grenzenlose seinen symbolischen Ausdruck im Bild der Ebene hat, (vgl. Zitat 52) so entspricht dem Begriff des dénuement das Bild des "désert".

"Apre terre; terre sans bonté, sans douceur; terre de passion, de ferveur; terre aimée des prophètes — ah! douloureux désert, désert de gloire, je t'ai passionnément aimé." [58]

In den "Nourritures" schließt der Mensch von sich auf Gott. Daher wird er selbst souverän, er fühlt sich nur sich selbst und keiner Macht außer ihm unterworfen. Daher heißt es in der Einleitung:

"Que mon livre t'enseigne à t'intéresser plus à toi qu'à lui-même, — puis à tout le reste plus qu'à toi." [59];

denn da jede einzelne Begierde einen Gegenstand hat, die Begierden aber unendlich zahlreich sind, wird der Gegenstand des Begehrens, der Liebe, selbst unendlich. Daher kann die Freilegung des Begehrenden selbst nicht die Grenze sein; dies führte wieder zu einer Bindung an etwas Begrenztes. Der Gottesbegriff verlangt also ein Herausgehen aus dem Selbst, ein Aufgehen im All.

"Abandon à l'oubli des vagues; volupté du renoncement; être une chose." [60]

"Dieu" oder "la vie" ist hier kein eigentlicher Begriff mehr. Der Gott der "Porte Etroite" dagegen war noch mit der Vernunft erfaßbar. Der Gott der "Nourritures" ist eine Idee, die jedem Menschen eingeboren ist, die aber nur durch ihn existiert.

---

56) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 150.
57) La Porte Etroite, a. a. O. S. 113.
58) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 202.
59) Ebd. a. a. O. S. 58.
60) Ebd. a. a. O. S. 188.

"ET tu seras pareil, Nathanaël, à qui suivrait pour se guider une lumière que lui-même tiendrait en sa main." [61]

Dadurch wird das Buch relativiert; es widerruft am Schluß sich selbst, wenn sein Verfasser dem Leser rät, es fortzuwerfen. Es sollte nur dazu dienen, den Menschen zu seiner Idee und somit zu sich selbst zu erwecken. Der Weg aber hierzu kann von dem Einzelnen nicht durch Vorschriften, sondern durch sich selbst gefunden werden. Dies ist der Sinn der Erziehung, die in fortgesetztem "dénuement" besteht; denn jede gegenwärtige Gestalt ist zweifelhaft. Die Umgebung formt den Menschen, so daß dieser zuletzt nicht weiß, was ihm ursprünglich angehört. Das Mißtrauen ist die Vorbedingung jeder Erziehung. Wer zuerst in der Abstraktion wie André Walter und Alissa die Wahrheit suchte, wird, nachdem diese Wahrheit zweifelhaft wurde, sie in der Sinnlichkeit, den "sensations" finden. Hier fühlt er das eigene Leben am gewissesten.

"Toute connaissance que n'a pas précédée une sensation m'est inutile." [62]

Die Vergöttlichung der Sinnlichkeit allein macht aber nicht das Ganze der "Nourritures" aus; dies hieße das Leben in den einen Satz bringen: Leben ist "sensation". Sie aber ist nur ein Teil davon, wenn auch zunächst der gewisseste, von wo aus der Mensch aufsteigen muß durch fortgesetztes Mißtrauen gegen das, was er zu sein scheint.

Anmerkung. In den nun zu besprechenden Büchern wird "Dieu" als Bezeichnung der Lebensidee fast nicht mehr verwandt. An seine Stelle tritt das schon in den "Nourritures" in diesem Sinne gebrauchte Wort "vie". Da gezeigt wurde, daß sich die Vergöttlichung des Lebens aus dem ungewiß gewordenen christlichen Gottesbegriff ergibt, werden wir die Linie der Entwicklung der Gottesauffassung an Hand dieses Wortes weiter verfolgen. Zuletzt kommen wir erneut zu "Dieu" zurück, dessen Entwicklung parallel mit der von "vie" dargestellt werden soll.

Wer sein Leben auf den Glauben an einen transzendenten Gott stellt, unterwirft sich dem Sittengesetz. Schon daran, daß Michel, der Held des "Immoraliste", keinen Gott über sich anerkennt, ist zu sehen, daß er unter der Gottesidee der "Nourritures" steht; denn er sieht in der Gebetshandlung etwas Feindliches, weil sich darin das Unterworfensein verrät.

" — Il ne faut pas prier pour moi, Marceline.
— Pourquoi? dit-elle, un peu troublée.
— Je n'aime pas les protections.

61) Les Nourritures Terrestres, a. a. O. S. 63.
62) Ebd. a. a. O. S. 76.

— Tu repousses l'aide de Dieu?
— Après, il aurait droit à ma reconnaissance. Cela crée des obligations; je n'en veux pas." [63]

Ursprünglich hat Michel das Dasein seines Milieus, die von seinem Vater ererbte Gelehrtenexistenz, absolut genommen; sie ist für ihn gleichbedeutend mit "vie". So erzählt er:

"Pas un instant ne me survint l'idée que j'eusse pu mener une existence différente ni qu'on pût vivre différemment." [64]

Von seinem Leben schließt er auf das Leben überhaupt. In einem gewissen Sinne ist dies schon eine Vergöttlichung des eigenen Daseins; nur tritt es zur der Umwelt nicht in Gegensatz. In dieser Zeit fühlt er sich von ihr noch nicht unterschieden: er lebt wie alle anderen in den Bindungen der bürgerlichen Moral. Dieses sein Leben hält er für so absolut, daß die mit seiner Heirat verbundene erste intime Berührung mit einer anderen Weise des Existierens sein ganzes bisheriges Weltbild erschüttert.

"Ainsi donc celle à qui j'attachais ma vie avait sa vie propre et réelle! L'importance de cette pensée m'éveilla plusieurs fois cette nuit; . . ." [65]

Es kommt hinzu, daß Michel in der neuen afrikanischen Umgebung, wohin ihn seine Hochzeitsreise führt, neue, bis dahin unbekannte Fähigkeiten in sich entdeckt, die ihn erkennen lassen, daß auch er nicht das ist, wofür er sich hielt. Die Krankheit, die ihn an den Rand des Todes bringt, erschüttert vollends seinen Lebensbegriff. Nicht nur die bis dahin für absolut und selbstverständlich gehaltene Gelehrtenexistenz ist dadurch in Frage gestellt, sondern das sie begründende Dasein überhaupt. Er muß zusehen, wie er dieses Dasein sich erhalten kann.

". . . d'ailleurs que lire? Etre, m'occupe assez." [66]

Demgegenüber wird alles andere bedeutungslos. Michel berichtet:

"L'important, c'était que la mort m'eût touché, comme l'on dit, de son aile. L'important, c'est qu'il devînt pour moi très étonnant que je vécusse, c'est que le jour devînt pour moi d'une lumière inespérée. Avant, pensais-je, je ne comprenais pas que je vivais. Je devais faire de la vie la palpitante découverte." [67]

Auch André Walter und Alissa erkennen beim Herannahen des Todes die Bedeutung ihres Lebens. Aber für sie gibt es kein Zurück mehr. Michel dagegen hat das Leben noch vor sich.

63) L'Immoraliste, a. a. O. S. 36.
64) Ebd. a. a. O S. 18.
65) Ebd. a. a. O. S. 21.
66) Ebd. a. a. O. S. 29.
67) Ebd. a. a. O. S. 28.

Ihm wird jetzt jeder Augenblick bedeutsam, denn er will darin die Fülle des Lebens fühlen. Unterworfen, gebunden, künstlich erscheint ihm jetzt seine frühere Existenz. Wenn er sich dagegen wendet, so bekämpft er darin sich selbst.

> "J'en vins à mépriser en moi cette science qui d'abord faisait mon orgueil; ces études, qui d'abord étaient toute ma vie, ne me paraissaient plus avoir qu'un rapport tout accidentel et conventionnel avec moi. Je me découvrais autre et j'existais, ô joie! en dehors d'elles." [68]

> "Je me méprisai dès lors cet être secondaire, appris, que l'instruction avait dessiné par-dessus. Il fallait secouer ces surcharges." [69]

> "Mon seul effort, effort constant alors, était donc de systématiquement honnir ou supprimer tout ce que je croyais ne devoir qu'à mon instruction passée et à ma première morale." [70]

Michels Wandlung ist nicht allein dadurch bedingt, daß er dem Tode nahe war. Der Kampf mit der Krankheit hat in ihm Fähigkeiten geweckt, die seine Veränderung begünstigen.

> "Il y avait ici plus qu'une convalescence; il y avait une augmentation, une recrudescence de vie, l'afflux d'un sang plus riche et plus chaud qui devait toucher mes pensées, les toucher une à une, pénétrer tout, émouvoir, colorer les plus lointaines, délicates et secrètes fibres de mon être." [71]

Die neue Lebensidee Michels ist also in einem gewissen Sinne durch eine physische Veränderung bedingt.

Weiter wird für seine besondere Lage bestimmend, daß er alles, was mit seiner früheren Existenz zusammenhängt, als etwas ihm von Natur aus Fremdes ansieht. In seine alte Umwelt zurückgekehrt, fühlt er sich als Fremdling. Sein wahres Wesen aber glaubt er überall dort zu erkennen, wo er neu empfindet. Früher lebte er ganz abstrakt; seit seiner Krankheit ist er dagegen ganz Anschauung; er erlebt nur noch durch die Sinne. Die starke Freude bei jeder sinnlichen Empfindung läßt ihn hierin unmittelbar sein Leben fühlen. Er hat "Le besoin de toucher". So schildert er sein Glück beim Berühren eines Strauchs mit folgenden Worten:

> "Je la touchai comme on caresse; j'y trouvais un ravissement. Je me souviens. — Etait-ce enfin ce matin-là que j'allais naître?" [72]

---

68) L'Immoraliste, a. a. O. S. 54 f.
69) Ebd. a. a. O. S. 55.
70) Ebd. a. a. O. S. 56.
71) Ebd. a. a. O. S. 56.
72) Ebd. a. a. O. S. 43.

Die Empfindungen gewinnen die gleiche Bedeutung wie das Denken. Nur noch in ihnen fühlt er den direkten Kontakt mit dem Leben, "sensations" und "vie" werden gleichgesetzt. Was in den "Nourritures" nur Anfang der Lebenserkenntnis ist, wird von Michel als das Leben überhaupt angesehen. Er schließt hier genau so, wie früher, wo er in seiner wissenschaftlichen Existenz den absoluten Maßstab für das Leben zu haben glaubte.

Einen Augenblick lang wirkt seine Liebe zu Marceline und die beruhigende fruchtbare normannische Landschaft so auf seinen Lebensbegriff ein, daß ein Gleichgewicht zustande kommt, das in einer Ideologie gegenseitiger Bedingtheit von ursprünglicher Kraft und planendem menschlichen Intellekt zum Ausdruck kommt. Die alte und neue Lebenslehre halten sich hier die Wage.

> "Que serait cet effort, pensais-je, sans la puissante sauvagerie qu'il domine? Que serait le sauvage élan de cette sève débordante sans l'intelligent effort qui l'endigue et l'amène en riant au luxe? . . . puis, appliquant mon rêve à la vie, je me construisais une éthique qui devenait une science de la parfaite utilisation de soi par une intelligente contrainte.
> Où s'enfonçaient, où se cachaient alors mes turbulences de la veille? Il semblait, tant j'étais calme, qu'elles n'eussent jamais été. Le flot de mon amour les avait recouvertes toutes. . ." [73]

Michels Liebe ist aber nur deshalb fähig, die Richtung seines Denkens zu verändern, weil sie mit einer von ihm bis dahin unbekannten Art des Empfindens verbunden ist. Sobald diese Empfindung ihre Neuheit verloren hat, gerät seine Liebe in Gegensatz zu dem wiederauftauchenden Wunsch, andere Empfindungen zu kosten. Michels Auffassung von der Liebe beweist das eben Gesagte.

> ". . . je crois qu'il est un point de l'amour, unique, et que l'âme plus tard, ah! cherche en vain à dépasser; que l'effort qu'elle fait pour ressusciter son bonheur, l'use; que rien n'empêche le bonheur comme le souvenir du bonheur." [74]

"bonheur" ist für ihn das stets erneute Erlebnis seines Daseins. Dagegen ist Marcelines Glücksbegriff der ruhigen Besitzes, weshalb sie ihn nach dem einmal empfundenen Liebeserlebnis hindert, sein Dasein weiter zu entfalten.

In Ménalques Reden erkennt Michel seine eigenen Gedanken wieder.

> "C'est du parfait oubli d'hier que je crée la nouvelleté de chaque heure. Jamais d'avoir été heureux, ne me suffit. Je

73) L'Immoraliste, a. a. O. S. 76.
74) Ebd. a. a. O. S. 66.

ne crois pas aux choses mortes, et confonds n'être plus, avec n'avoir jamais été." [75]

"— Ah! Michel, toute joie nous attend toujours, mais veut toujours trouver la couche vide, être la seule, et qu'on arrive à elle comme un veuf." [76]

Wir sahen, daß, indem Michel seinen neuen Lebensbegriff verabsolutiert, jede Art gebundenen Daseins für ihn verwerflich wird, daß er selbst sein Feind ist. Gleichzeitig ist es aber auch Marceline, denn jener Michel vor der Krankheit hat sein Dasein unlöslich an das ihrige gekettet. Marceline repräsentiert die Welt gebundenen Daseins, abnehmenden Lebens, umso mehr, als Michels ehemalige Krankheit sie befällt.

"La maladie était entrée en Marceline, l'habitait désormais, la marquait, la tachait. C'était une chose abîmée." [77]

Der neue Lebensbegriff Michels verändert auch sein Verhältnis zur Geschichte. Als Gelehrter lebte er nur in der Vergangenheit; jetzt aber fragt er nicht mehr, was der Mensch geleistet hat, sondern ihn interessiert, was in der Zukunft noch Neues aus ihm werden kann. Auch in dieser völlig veränderten Fragestellung drückt sich die Abwendung von jedem fixierten starren und die Zuwendung zu allem Ungebundenen, noch werdenden Leben aus.

"— Qu'est-ce que l'homme peut encore? Voilà ce qu'il m'importait de savoir. Ce que l'homme a dit jusqu'ici, est-ce tout ce qu'il pouvait dire? N'a-t-il rien ignoré de lui? Ne lui reste-t-il qu'à redire? . . .

Et chaque jour croissait en moi le confus sentiment de richesses intactes, que couvraient, cachaient, étouffaient les cultures, les décences, les morales.

Il me semblait alors que j'étais né pour une sorte inconnue de trouvailles; et je me passionnais étrangement dans ma recherche ténébreuse, pour laquelle je sais que le chercheur devait abjurer et repousser de lui culture, décence et morale." [78]

Die wachsende Sucht nach "sensations" verhilft dem neuen Lebensbegriff zum Uebergewicht über den früheren, sodaß Michel gegen seinen eigenen Willen Marcelines Krankheit dadurch begünstigt, daß er sie einem Klima aussetzt, das zuletzt ihren Tod herbeiführt. Die Gespaltenheit seines Willens ist in seiner Erzählung spürbar.

"Ah! qu'aurais-je besoin de tant, (Luxus und Comfort, womit er Marceline umgibt) une fois seul! . . . pensais-je et

75) L'Immoraliste, a. a. O. S. 114.
76) Ebd. a. a. O. S. 115.
77) Ebd. a. a. O. S. 119.
78) Ebd. a. a. O. S. 148.

j'observais, plein d'angoisse et d'attente, diminuer, plus vite encore que ma fortune, la frêle vie de Marceline." [79]

Sobald Michel sich dort, wo ihm die Erkenntnis, daß das Leben das höchste Gut sei, aufgegangen war, nach Marcelines Tode allein fühlt, wird plötzlich sein Lebensbegriff ungewiß. Er weiß sich nach seiner Befreiung nicht mehr frei, sondern ist seiner Sinnlichkeit unterworfen. Wenn er hier einmal das Wort "Dieu" anwendet, hat dieser Begriff nicht mehr für ihn den gleichen Sinn wie "la vie".

"Je ne sais plus le dieu ténébreux que je sers." [80]

"Vie" erhält den Sinn der "Nourritures", den es verloren hatte, zurück; es entgeht einer begrifflichen Definition.

"Il me semble parfois que ma vraie vie n'a pas encore commencé." [81]

Es ist nicht Gesetzlosigkeit, wie Michel meinte, denn dadurch wurde er unfrei.

"Quelque chose en ma volonté s'est brisé; . . ." [82]

Er erkennt jetzt die Bedingtheit seines Lebensbegriffs.

"Parfois j'ai peur que ce que j'ai supprimé ne se venge." [83]

Sein Denken hatte bisher noch nicht die in den "Nourritures" geforderte Freiheit. Die Erkenntnis aber seiner eigenen Bindung zeigt, daß Michels ursprüngliche Lebens- und Gottesidee mehr ist als eine Gleichsetzung von "vie" und "sensations", daß letztere vielmehr ein Abgleiten von der wirklichen, überrationalen Lebensidee in einen rationalen Lebensbegriff war. Dieser verhilft ihm zwar dazu, sich zu befreien, bindet ihn jedoch sofort erneut und schließt ihn, der aus dem engen Horizont einer bestimmten Weltanschauung herauskommen wollte, in einen anderen ein. Seine Lebensformel wirkt in der Weise auf ihn zurück, daß sie ihn bindet und eine Erkenntnis des Kerns seines Wesens, solange als er an ihr festhält, unmöglich macht. Die Einsicht, daß er in ihr nicht ganz aufgeht, wirkt daher zerstörend darauf ein; der Lebensbegriff verwandelt sich in die ursprüngliche Lebensidee zurück. Diese ist objektiv nicht mehr bestimmbar, weil sie erst vom Subjekt ausgefüllt werden muß.

Wir begannen die Analyse des "Immoraliste" damit, daß wir die Gottesidee der "Nourritures" an Michels Auflehnung gegen den christlichen Gott nachwiesen. Sein Unternehmen ist ein Kampf mit diesem Gott, sodaß man sagen kann, daß Gott während der ganzen Erzählung gegenwärtig ist. Dies tritt an einigen Stellen

79) L'Immoraliste, a. a. O. S. 152.
80) Ebd. a. a. O. S. 164.
81) Ebd. a. a. O. S. 169.
82/83) Ebd. a. a. O. S. 170.

deutlich hervor. Man vergleiche die weiter oben mit einem Zitat belegte Haltung Michels Marceline gegenüber, die er beim Beten antrifft (vgl. Zitat 63). Solange er an seinen Lebensbegriff glaubt, existiert Gott für ihn eigentlich nicht mehr. Er gewinnt jedoch von neuem Existenz, sobald Michel seinen Irrtum erkennt; denn jetzt steht gegen ihn das Sittengesetz mit seinem Absolutheitsanspruch auf und macht die Berechtigung seines Handelns fraglich. Der christliche Gott wird an keiner Stelle des letzten Teils genannt; und dennoch spürt man seine Gegenwart und sein Mitwirken immer deutlicher, je mehr Michels Erzählung ihrem Ende zugeht. Einmal nur wird er angedeutet, wo es heißt:

" . . .que, . . . le passé détesté reprend sa force, . . ."[84]

Damit ist die Zeit gemeint, in der Michel noch im Glauben an das allgemeine Gesetz lebte. Dessen Ursprung aber ist Gott; in ihm wird sein Wille erfüllt.

Die Gegenwart des christlichen Gottes macht die Lebensidee als höchste menschliche Zielvorstellung ungewiß, aber auch umgekehrt wird durch deren Gegenwart die Wahrheit des Gesetzes und damit Gott selbst zweifelhaft, sodaß für Michel "Dieu" zuletzt keinen Sinn mehr hat.

Nach der Interpretation des "Immoraliste" ist es nun auch möglich, die Gegenwart der Lebensidee im Denken André Walters und Alissas zu erkennen. Sie tritt in dem Augenblick deutlich hervor, wo Beide an der Wahrheit des christlichen Gottes zu zweifeln beginnen.

> "Oh! répandez sur les vivants la douloureuse affection qui de votre âme déborde, ne cherchez pas au delà de la mort de blus subtiles communions et de plus suaves tendresses, il n'est pas de plus triste leurre. — — — puis il ne faut pas de morale."[85]

Während die Lebensidee so beschaffen ist, daß sie nur durch den existiert, der sich danach gestaltet, so soll dem Gottesbegriff ein objektives Sein entsprechen. Ebensowenig aber wie in "La Porte Etroite" ist Gott in dieser Weise im "Immoraliste" gegenwärtig, sondern, wie die Lebensidee, nur in Beziehung zu Michel selbst; denn die neuauflebende Vergangenheit läßt zwar den Schluß auf eine seelische Qualität zu, woraus hervorgeht, daß der Lebensbegriff zu eng gefaßt war; hiervon aber kann man nicht mit Sicherheit schließen, daß dieser Eigenschaft ein objektives, göttliches Sein entspricht. Von einer Auseinandersetzung Michels mit Gott zu reden, ist daher zweideutig. Dadurch aber, daß die Lebensidee alle Fähigkeiten des Menschen umfaßt, hat sie hier mehr Wahrheit als der Gottesbegriff, der zuletzt in ihr aufgeht.

84) L'Immoraliste, a. a. O. S. 149 f.
85) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 173.

II. Die Entwicklung des Gottesbegriffs in der subjektiven und objektiven Darstellung der beiden Romane: "Les Caves du Vatican", "Les Faux-Monnayeurs".

In den bisher besprochenen Ich-Erzählungen konnte mit Sicherheit nur der Sinn von "Dieu" ermittelt werden, den ihm die dargestellten Personen beilegen. Wie weit diese subjektive Deutung das, was gemeint ist, wirklich bezeichnet, war nie ganz sicher. Nur durch Vergleich verschiedener Stellen konnten wir aus dem Zusammenhang erkennen, daß der objektive Sinn oft nicht der gleiche ist, wenn auch der Unterschied dem Erzähler selbst nicht ins Bewußtsein tritt. Wir zeigten zuletzt am Beispiel des "Immoraliste" die hierdurch entstehende Doppeldeutigkeit des Gottesbegriffs.

Ganz anders ist die Darstellungsart in "Les Caves du latican" und "Les Faux-Monnayeurs". Dadurch, daß der Autor sich selbst in die Erzählung einschaltet, werden die Ereignisse auf doppelte Weise dargestellt. Einmal erscheinen sie so, wie derjenige, der sie miterlebt, selbst interpretiert; dann aber ein zweites Mal vom Standpunkt des Autors, der sie so sehen will, wie sie wirklich sind.

In den "Faux-Monnayeurs" ist eine Zwischenstufe eingeschaltet. Der Schriftsteller Edouard versucht ebenfalls, den geschilderten Begebenheiten gegenüber eine objektive und unparteiische Haltung einzunehmen. Dies gelingt ihm jedoch nicht ganz, weil auch er noch von den Ereignissen bestimmt wird.

Für "Dieu" ergeben sich hieraus zwei Möglichkeiten, auf die früher bereits hingewiesen wurde; entweder entspricht ihm das, was die Personen, die das Wort verwenden, damit ausdrücken wollen. Dann existiert Gott wirklich und der Mensch hat im Sittengesetz einen Zugang zur Transzendenz. Oder aber bezeichnet "Dieu" in Wirklichkeit etwas ganz anderes, so daß persönliche Auslegung und Tatsache auseinanderfallen.

Diejenigen Gestalten der "Caves", die an den christlichen Gott glauben, leben in festen moralischen Bindungen. Hier zeigt sich sofort die dadurch bedingte einseitige Ausbildung des Individuums, das, nicht ganz im Gesetz aufgehend, dennoch versucht, mit sich selbst in Kontinuität zu bleiben. So stellt z. B. Julius de Baraglioul seinen Vater dem Bilde gemäß dar, das dieser von sich erweckt hat, als eine Gestalt, sie sich selber stets treu geblieben ist. Lafcadio dagegen kann die Wahrheit dieser Darstellung bezweifeln.

"Est-ce vrai que vous y avez peint votre père? Le souci de le maintenir, partout, toujours, conséquent avec vous et avec soi-même, fidèle à ses devoirs, à ses principes, c'est-à-dire à vos théories . . . vous jugez ce que, moi précisément, j'en puis dire! . . ."[1]

Alle diese Menschen sind besorgt, vor sich selbst und anderen ihr Tugendideal darzustellen. Dieses leitet sich von Gott ab und findet in der Gemeinschaft der Kirche, an deren Spitze der Papst als Statthalter Gottes auf Erden steht, seinen sichtbaren Ausdruck. Die Bedeutung von "pape" und "Dieu" ist die gleiche. Im Willen des Papstes drückt sich Gottes Wille aus. Indem der Gläubige sich diesem Willen unterwirft, lebt er in der Wahrheit. Die Ungewißheit, die dem Glauben André Walters und Alissas zugrundeliegt, scheint hier beseitigt; doch ist dies nur eine Täuschung, der sich die Gestalten der "Caves" hingeben. Sie zeigt, daß diese nicht wirkliche Gottsucher, sondern Menschen sind, die im Glauben eine Rechtfertigung ihrer Lebensweise finden. Von Julius zum Beispiel wird gesagt, er lebe, wie Descartes, unter einer vorläufigen Moral, die ihm jedoch nicht unbequem sei, weil er vom Leben nur Comfort verlange.[2]

Gott ist hier nicht eigentlich Zielvorstellung, denn das Tugendideal besteht nicht in einem Fortschritt, sondern in einem Sein. Dies wird zuerst bei Julius dadurch gestört, daß sein letztes Buch abfällige Beurteilung erfährt. Er beginnt nach der Aufrichtigkeit und dem Wert des Lobes, das ihm bis dahin stets gespendet worden war, zu fragen. Gleichzeitig taucht ein Zweifel an der Wahrheit seines bisherigen Denkens und Glaubens auf.

"Une interrogation affreuse, pour la première fois de sa vie, se soulevait en lui — en lui qui n'avait jamais rencontré jusqu'alors qu'approbation et sourires — un doute sur la sincérité de ces sourires, sur la valeur de cette approbation, sur la valeur de ses ouvrages, sur la réalité de sa pensée, sur l'authenticité de sa vie."[3]

Er zweifelt an der göttlichen Sendung der Kirche, er zweifelt, wie Michel, an sich selbst, an seinem bisherigen Ich, das Wert und Würde von dem Glauben an diese Ordnung empfing. Bisher ließ er sich von dem ganzen System der Glaubenswahrheiten tragen. Jetzt aber erkennt er, daß er nicht ganz in seiner Glaubenswelt aufgeht. Er beginnt eine andere Existenzart zu ahnen. So wird er gespalten in den, der nur im Glauben sich halten kann, und den neuen Anspruch dessen in ihm, was dadurch unterdrückt wird. Die Auflehnung gegen die kirchliche Autorität wird dadurch unter-

1) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 203.
2) Ebd. a. a. O. S. 184.
3) Ebd. a. a. O. S. 152.

stützt, daß die Geistlichkeit keinerlei Veranstaltungen macht, seinem Schwager Anthime aus der mißlichen Vermögenslage zu helfen, in die er nach seiner Bekehrung geraten ist. Fleurissoires Mitteilung, der Papst, den Julius gesehen hat, sei nicht der wahre, bringt ihn in Verwirrung. Sie nimmt ihm die Gründe, die er zur Rechtfertigung seiner Befreiung braucht. Das weist darauf hin, daß gegen die Tendenz einer freieren Existenz, die ihn auf sich selbst stellen soll, noch der alte Glaube und die alte Moral stehen; daß außerdem der Wille zur Befreiung nicht spontan, sondern das Ergebnis einer Ueberlegung ist.

Zur Verdeutlichung diene ein Vergleich mit dem Aufbruch Michels, dessen Entdeckung des Lebens von einer gänzlichen Veränderung der Persönlichkeit begleitet ist und einer Wiedergeburt ähnlich sieht. Für Julius wiederholt sich dasselbe, doch in viel abgeschwächterer Form. Sein Wesen kann nicht verwandelt werden, weil er im Bereich des Denkens bleibt. Michel handelt zuerst und sucht dann dies Handeln zu rechtfertigen. Julius dagegen will vorher die Gründe wissen, nach denen er handelt, wie er bisher sein Leben nach allgemeinen moralischen Gesichtspunkten eingerichtet hat. Er braucht ein neues System. Der erste Einwand gegen seine Grundsätze läßt ihn zweifeln, sodaß er gar nicht zum Handeln kommt. Schließlich aber stimmt seine Glücksvorstellung nicht mit dem Willen zu einer freieren, ungebundenen Existenz überein, weshalb er sich darauf beschränkt, diese in der Phantasie zu durchleben. Zu Lafcadio sagt er:

> "Désormais je n'attends plus rien que de moi. Désormais j'attends tout de moi; j'attends tout de l'homme sincère; et j'exige n'importe quoi; puisque aussi bien je pressens à présent les plus étranges possibilités en moi-même. Puisque ce n'est que sur le papier, j'ose leur donner cours."[4]

Daß Julius glaubt, in der Imagination ein anderer zu werden, äußerlich jedoch seine bisherige Existenz beibehalten zu können, zeigt, daß er in Wirklichkeit noch seinen alten Grundsätzen unterworfen bleibt. Er kann zwar abstrakt entwickeln, wie ein freier Mensch sein und handeln müsse; das Beispiel aber, das ihm die Wirklichkeit bietet, beurteilt er nach den Motiven seines alten Glaubens. In sein System eingespannt, sieht er die Wirklichkeit nicht wie sie ist, weil seine Prinzipien die Möglichkeit hierzu versperren. Durch den Tod Fleurissoires glaubt er seinen Irrtum zu erkennen: alle Ungerechtigkeit, für die er die Kirche verantwortlich machte, ist darauf zurückzuführen, daß der Papst nicht der wahre ist. Als Lafcadio ihm gesteht, er habe Fleurissoire ermordet, weiß Julius schon nicht mehr, daß die vermeintliche Todesursache der Grund seiner Rückkehr zum Glauben ist. Die

4) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 348 f.

Aussicht auf eine baldige Aufnahme in die Akademie führt ihn vollends zur Unterwerfung zurück. Seine Auflehnung interpretiert er jetzt dahin, daß sich gerade dadurch die Konsequenz seines Charakters zeige; sie sei hervorgerufen worden, weil der Papst unecht sei.

> "La persévérance est la plus indispensable vertu . . . . . Il admirait cette conséquence subtile par quoi son esprit s'était un instant dérouté. Lui n'avait pas changé: c'était le pape."[5]

Seinem Schwager Fleurissoire zeigt das Vorhandensein des Papstes an, daß in der Welt noch alles in Ordnung ist. Die Nachricht, daß der regierende Papst nicht der wahre sei, bringt daher sein Denken in große Verwirrung. Hierbei zeigt sich, daß selbst dieser anscheinend unkomplizierte und schutzbedürftige Mensch nicht ganz in das System der Religion eingeht. Er gibt vor, nach Rom zu fahren, um den Papst zu befreien; doch dies ist nicht sein einziger Beweggrund.

> "Au demeurant il s'amusait de ce voyage, et de le faire seul, enfin; à quarante-sept ans n'ayant encore jamais vécu que sous tutelle, escorté partout par sa femme ou par son ami Blafaphas. Calé dans son coin de wagon, il souriait avec un air de chèvre, du bout des dents, souhaitant bénigne aventure."[6]

Bald aber verliert er jeden Halt, einmal aus dem Horizont umschlossenen Daseins herausgetreten. Nachdem die Echtheit des Papstes und damit die Gottes zweifelhaft geworden ist, wird die Ungewißheit so groß, daß, so heißt es, Fleurissoire selbst an seiner eigenen Realität zu zweifeln beginnt. Seines Schwagers verändertes Wesen führt er, wie dieser später selbst, auf die durch die Unechtheit des Papstes hereingebrochene Verwirrung von wahr und falsch zurück. Da für Fleurissoire der Wille des Papstes gleich dem Gottes ist, so wird mit der Ungewißheit des Papstes auch Gott unsicher, denn die Gebote des Papstes sind nur wahr, wenn er authentisch ist.

Von dem Christen Julius ist der Freigeist Anthime nicht sehr unterschieden. Er glaubt zwar nicht an Gott; doch dieser Gedanke befreit ihn nicht, obwohl er sich einen Freigeist nennt. Dieselben Moralwerte wie sein Schwager Julius anerkennend, will er an Stelle Gottes die Wissenschaft setzen, versucht er, dem System der sogenannten Glaubensartikel ein wahreres, wissenschaftliches entgegenzustellen, indem er das ganze Leben auf "Tropismen" zurückführt. So unterwirft er sich nicht weniger als Julius einer Autorität, nicht einer Erkenntnis, die das Ergebnis seiner Forschungen ist, son-

5) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 384 f.
6) Ebd. a. a. O. S. 254.

dern einer vorgefaßten Meinung, die er hinterher erst durch seine Versuche beweisen will. Er braucht diesen Glauben, um nicht an den christlichen Gott glauben zu müssen. Diese Leidenschaftlichkeit, mit der er beweisen will, daß Gott nicht existiert, läßt darauf schließen, daß es ihm irgendwie unbequem ist, an Gott zu glauben. Der Verfasser weist auch hierauf hin, indem er den Zusammenhang zwischen Anthimes Leiden und der Art und Weise seines Denkens andeutet.

> "Qui pourrait affirmer en effet que cette loupe n'avait joué aucun rôle, qu'elle n'avait pesé d'aucun poids dans les décisions de ce qu'Anthime appelait sa l i b r e pensée? Plus volontiers il passait outre sa sciatique; mais cette mesquinerie, il ne la pardonnait pas au bon Dieu."[7]

Seine wunderbare Heilung nimmt ihm dieses Uneingestandene, vielleicht wichtigste Argument gegen die Existenz Gottes und läßt sein Denken in die entgegengesetzte Richtung umschlagen. Auf dieselbe Weise, wie er sich bisher der Autorität der Wissenschaft unterwarf, ordnet er sich jetzt der Kirche unter. Auch für ihn trifft zu, wie für seinen Schwager, daß er noch im Banne seiner alten Prinzipien bleibt. Auch seine Wandlung ist im Grunde nicht spontan. Daher wirkt die Nachricht, daß der Papst nicht echt sei, auf ihn entgegengesetzt wie auf Julius. Von der Gewißheit, daß der Papst nicht der wahre sei, schließt er auf die Möglichkeit, daß auch Gott vielleicht nicht so sei, wie die Kirche lehrt.

> "Et qui me dira si Fleurissoire en arrivant au paradis n'y découvre pas tout de même que son bon Dieu non plus n'est pas l e v r a i?"[8]

An Stelle Gottes tritt von nun an wieder die Wissenschaft.

Als Ergebnis der bisherigen Interpretation der "Caves" können wir zusammenfassend sagen: erstens: die in einem festen System lebenden Gestalten dieses Romans sind nicht in der Lage, sich selbst richtig zu beurteilen; zweitens: ebensowenig erkennen sie die Wirklichkeit, so wie sie ist, weil sie jedes Ereignis im Sinne ihres Glaubens auslegen. Als Beispiel sei besonders auf die entgegengesetzten Folgerungen Julius' und Anthimes hingewiesen, die beide aus dem gleichen Glauben an die Unechtheit des Papstes ziehen.

Protos, verkleidet als Professor, beurteilt die in festen Bindungen lebenden Menschen folgendermaßen: er könne in der Stadt, wo er als Professor lebe, immer nur achtbar sein. Man sei davon abhängig, wie sich die Mitmenschen einen Professor vorstellten.

---

7) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 113 f.
8) Ebd. a. a O. S. 390.

"Il faut non seulement ne rien faire d'insolite, mais encore persuader autrui qu'on ne pourrait rien faire d'insolite, même avec toute licence; qu'on n'a rien d'insolite en soi, qui demanderait à sortir."[9]

Freunde und Verwandte sind bestimmend für das, was man ist, weil man nur allgemein sein darf.

"Ils opposent à notre sincérité incivile une image de nous, de laquelle nous ne sommes qu'à demi-responsables, qui ne nous ressemble que fort peu, mais qu'il est indécent, je vous dis, de déborder."[10]

Für Protos sind Begriffe wie "Dieu" und "vertu" ohne Sinn. Er glaubt weder an Gott noch an die Moral. Sein Standpunkt geht am klarsten aus der Szene hervor, die sich zwischen ihm und Lafcadio in einem für diesen entscheidenden Augenblick abspielt. Protos will Lafcadio zwingen, sich ihm zu unterwerfen.

". . . ce qui m'étonne, moi, sagt er zu ihm,

c'est que, intelligent comme vous êtes, vous ayez cru, Cadio, qu'on pouvait si simplement que ça sortir d'une société, et sans tomber du même coup dans une autre; ou qu'une société pouvait se passer de lois."[11]

Sein neues Gesetz ist folgendes:

"Lafcadio, mon ami, il arrive qu'un crime échappe aux gendarmes; je m'en vais vous expliquer pourquoi nous sommes plus malins qu'eux: c'est que nous, nous jouons notre vie. Où la police échoue, nous réussissons quelquefois. Parbleu! vous l'avez voulu, Lafcadio; la chose est faite et vous ne pouvez plus échapper. Je préférerais que vous m'obéissiez, parce que, voyez-vous, je serais vraiment désolé de devoir livrer un vieil ami comme vous à la police; mais qu'y faire? Désormais vous dépendez d'elle — ou de nous."[12]

In den "Nourritures" wird ein neuer Maßstab für den Wert des Menschen im Einzelnen selbst gefunden, nachdem mit der Existenz eines transzendenten Gottes ein vom Menschen unabhängiges Reich der Werte zweifelhaft geworden ist. Dagegen glaubt Protos, daß der Mensch einem allgemeinen, objektiven Gesetz unterworfen werden müsse. Da für ihn die Moral falsch ist, bleibt als Gesetz nur noch ihre Negation: das Böse, das jedoch eine an Moral glaubende Gesellschaft voraussetzt. Ohne diese Voraussetzung höbe es sich selbst auf. So kann z. B. Protos seinen Plan, die Gräfin Saint-Prix zu betrügen, nur durchführen, indem er in der Verkleidung eines Geistlichen vor ihr erscheint, weil er weiß,

10) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 374.
11) Ebd. a. a. O. S. 380.
12) Ebd. a. a. O. S. 380 f.

daß sie stets den Worten eines Priesters glaubt. Seine Handlungsweise hat nur Sinn, wenn man ihn für das hält, was er vorstellt und die dahinter verborgene Absicht nicht erkennt. Die Gestalten der "Caves", die im Banne der Moral stehen, sind hierzu nicht imstande, denn sie interpretieren die Wirklichkeit stets im Sinne ihrer Grundsätze. Durch diese bilden sie sich eine bestimmte Vorstellung vom Menschen. Sie können sich wie Michel nur den Typus ihrer eigenen Klasse, den sie verabsolutieren, vorstellen. Das aber ist der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft. Auch Protos bildet sich einen Begriff vom Menschen, der durch die umgekehrten Grundsätze bestimmt ist. Er glaubt, alles Tun sei auf den persönlichen Vorteil gerichtet. Nur so kann er annehmen, Lafcadio müsse unbedingt seinem Gesetz verfallen. Hierin jedoch täuscht er sich, denn Lafcadio nimmt die Gefahr, der Polizei ausgeliefert zu werden, lieber auf sich, als sich Protos zu unterwerfen.

In einem Gespräch mit Julius sagt er, der persönliche Vorteil habe nie sein Handeln bestimmt:

> "Rien ne m'empêche autant que le besoin; je n'ai jamais recherché que ce qui ne peut pas me servir."[13]

Sein Monolog auf der Fahrt nach Neapel zeigt weiter, daß er völlig von seinem Dasein gelöst ist:

> "Que peu de chose la vie humaine! Et que je risquerais la mienne agilement, si seulement s'offrait quelque belle prouesse un peu joliment téméraire à oser! . . ."[14]

In der Gefahr wird er sich seines Lebens bewußt; hier kann es wachsen, indem es die Grenze, worauf es stößt, zu überwinden sucht. "La vie" ist kein Begriff, kein Prinzip mehr, welches das Handeln bestimmt, wie noch Michel es sucht, es geht über jede Formel hinaus. Erst die Zukunft läßt erkennen, was es ist.

Was für Lafcadio "la vie" bedeutet, geht aus einer weiteren Stelle seines Monologs hervor.

> "'Que tout ce qui peut être soit!" c'est comme ça que je m'explique la Création . . ."[15]

Für ihn ist die Lebenskraft göttlich. Ihr gibt er sich hin. Dadurch ist er notwendigerweise immer in Bereitschaft; er ist nie fertig; keine Handlung bestimmt ihn, durch keinen Begriff kann er gefaßt werden; denn er stellt das Leben selber dar, das ja über eine feste Definition hinausgeht.

---

13) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 203.
14) Ebd. a. a. O. S. 327 f.
15) Ebd. a. a. O. S. 328.

"— Je suis un être d'inconséquence"[16],

sagt er zu Julius.

Das Absehen von jedem Vorteil, sei es für sich oder für andere, läßt für sein Handeln keinen Bestimmungsgrund mehr zu, so daß es nach moralischen Gesichtspunkten nicht mehr beurteilt werden kann. Die Moral fragt immer nach einem Beweggrund. Sie setzt voraus, daß der Mensch logisch handle. So sagt Fleurissoire, nachdem ihm Julius auseinandergesetzt hat, wie ein "acte gratuit" beschaffen sein müsse:

"— Mais, dans ce cas, pourquoi le faire?"[17]

Er kann ein solches Handeln nicht begreifen, weil er für sein eigenes Tun Prinzipien braucht, z. B. den Willen Gottes, den die Kirche verkündet. Der "acte gratuit" dagegen drückt das Leben selbst aus. Wie dieses kann auch er nicht definiert werden. Eine nähere Bestimmung nähme ihm seine "gratuité", weil ein außerhalb gelegener Grund damit gegeben wäre.

In "Le Prométhée Mal enchaîné" wird der "acte gratuit" definiert als:

> ". . . un acte qui n'est motivé par rien. Comprenez-vous? intérêt, passion, rien. L'acte désintéressé; né de soi; l'acte aussi sans but; donc sans maître; l'acte libre; l'Acte autochtone?"[18]

Um so handeln zu können, muß der Mensch von allen Bindungen frei sein. Es bedarf eines vollkommenen "dénuement". Für diesen Zustand ist Lafcadio durch seine Herkunft und Erziehung vorbestimmt. Seine Geburt hat sich außerhalb der Schranken der Moral vollzogen. Diese Tatsache ist von größter Bedeutung, wie die Worte Protos' zeigen.

> "— Voici ma thèse: Savez-vous ce qu'il faut pour faire de l'honnête homme un gredin? Il suffit d'un dépaysement, d'un oubli! Oui, Monsieur, un trou dans la mémoire, et la sincérité se fait jour! . . . La cessation d'une continuité; une simple interruption de courant. . . . Mais, entre nous, quel avantage pour le bâtard Songez donc: celui dont l'être même est le produit d'une incartade, d'un crochet dans la droite ligne . . ."[19]

Durch seine Erziehung werden in Lafcadio alle Fähigkeiten geweckt, dadurch, daß er durch den Wechsel der Erzieher immer wieder gezwungen wird, seine Lieblingsbeschäftigung zugunsten einer anderen aufzugeben. So wird die Neugier geweckt, immer weiter mit

16) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 204.
17) Ebd. a. a. O. S. 317.
18) Le Prométhée Mal Enchaînée, a. a. O. S. 105.
19) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 375.

sich zu experimentieren, zu versuchen, wessen er noch fähig ist. Dem plötzlich auftauchenden Gedanken, Fleurissoire aus dem Eisenbahnabteil zu werfen, schenkt er sofort Gehör, weil diese Tat ihn in eine neue, bis dahin unversuchte und gefährliche Lage bringt. So wie er sich bei einer Feuersbrunst in Gefahr begibt, nicht, um ein gutes Werk zu tun, sondern um sich einsetzen zu können, so soll auch sein Verbrechen durch sich selbst motiviert sein:

> "Songez donc: un crime que ni la passion, ni le besoin ne motive. Sa raison de commettre le crime, çest précisément de le commettre sans raison."[20]

Für den vorliegenden Fall ist dies jedoch ungewiß. Besonders eine Betrachtung Lafcadios vor seinem Verbrechen läßt die Vermutung zu, daß er nicht frei und leidenschaftslos gehandelt hat, sondern seiner Experimentiersucht, seiner Neugier nachgab:

> "— Un crime immotivé, . . . quel embarras pour la police!"[21]

Es scheint, als habe die Vorstellung, die Richter durch ein Verbrechen in Verwirrung zu bringen, dessen Motiv sie nicht finden können, die Tat mitbestimmt. Lafcadio selbst ist sich der Freiheit seiner Handlungsweise nicht ganz sicher, denn er gesteht Julius seine Tat. Der stärkste Beweis hierfür sind jedoch die Worte, die er an Julius' Tochter Geneviève richtet:

> "— Je vivais inconscient; j'ai tué comme dans un rêve; un cauchemar où, depuis, je me débats . . ."[22]

An dieser Stelle taucht, wie am Ende des "Immoraliste", der christliche Gottesbegriff wieder auf. Er macht die Lebensidee, wie dort, ungewiß:

> "— C'est à Dieu qu'il faut vous livrer, non aux hommes. Si mon père ne vous l'avait point dit, je vous le dirais à présent: Lafcadio, l'Eglise est là pour vous prescrire votre peine et pour vous aider à retrouver la paix, par-delà votre repentir."[23]

Lafcadio hat zuletzt "la vie" doch noch definiert, indem er als dessen wesentliches Merkmal "la curiosité" ansieht. Die Reaktion jedoch, die in ihm seine Tat hervorruft, deutet darauf hin, daß es mit diesem Begriff nicht ganz bezeichnet ist. Ebensowenig wie das Scheitern Michels nur dessen Lebensbegriff ungewiß machte, so wird auch in den "Caves" nur Lafcadios Lebensvorstellung, die der Lebensidee durch ihre Unbestimmtheit schon näher kommt,

20) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 331.
21) Ebd. a. a. O. S. 337.
22) Ebd. a. a. O. S. 401.
23) Ebd. a. a. O. S. 401.

zerstört, nicht aber die Idee selbst. Die Schlußsätze deuten an, daß Lafcadio sich weder der weltlichen noch der kirchlichen Macht unterwerfen wird.

> "Il sera bientôt temps que Geneviève le quitte; mais il attend encore; il écoute, penché sur elle, à travers son souffle léger, la vague rumeur de la ville qui déjà secoue sa torpeur. Au loin, dans les casernes, le clairon chante. Quoi! va-t-il renoncer à vivre? et pour l'estime de Geneviève, qu'il estime un peu moins depuis qu'elle l'aime un peu plus, songe-t-il encore à se livrer?"[24]

In seinem Verhalten Geneviève gegenüber zeigt sich sein Wille, frei zu bleiben. Nur deshalb liebt er sie weniger, weil sie durch ihre Liebe zu ihm in der Aufgabe ihrer Freiheit ihr Selbstsein verraten hat.

Während der Einzelne, für den "Dieu" und das Gute feste Begriffe sind, weder sich selbst noch die übrigen Dinge erkennt, so daß subjektive Interpretation und objektive Tatsache auseinanderfallen, besteht für den, dessen Ziel die Entwicklung des eigenen Lebens ist, die Möglichkeit, immer mehr mit sich selbst übereinzustimmen. Zwar besteht auch hier ein Unterschied zwischen dem, was mit "vie" bezeichnet wird und dem, was "vie" in Wirklichkeit ist; doch der der Idee zugrunde liegende Akt des "dénuement" führt immer wieder zu einer Zerstörung des Lebensbegriffs. Daher wirkt die Erkenntnis, daß "vie" und "curiosité" nicht übereinstimmen, in der Weise, daß eine neue Existenzform gesucht werden muß. Sie findet ihre Darstellung in "Les Faux-Monnayeurs."

In diesem Werk hat "Dieu" beinahe ebensoviele verschiedene Bedeutungen, als Personen auftreten, die das Wort verwenden.

Für den alten Azaïs, den Pastor Vedel ist "Dieu" der christliche Gott. Ihr Verhältnis zu ihm ähnelt dem der christlichen Gruppe in den "Caves". Alle Drei sind unkompliziert geblieben; sofern sie in sich widerspruchsvoll sind, wird ihr Bewußtsein hiervon nicht berührt. Was dort gesagt wurde, gilt auch hier: alle diese Menschen sind nicht in der Lage, die Wirklichkeit so zu sehen wie sie ist. Sie verfälschen sie im Gegenteil durch ihre Interpretation. Vom alten Azaïs wird berichtet:

> "Azaïs impose autour de lui l'hypocrisie, pour peu qu'on ne partage pas sa croyance."[25]

Aber auch sich selbst betrügen sie. Armand erklärt den scheinbar christlicher Nächstenliebe entstammenden Plan seines Großvaters, La Pérouse in die Pension aufzunehmen, folgendermaßen:

---

24) Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 403 f.
25) Les Faux-Monnayeurs, S. 136 f.

"Dites si ce n'est pas dégoûtant: grand-père qui "fait le charitable" avec La Pérouse, parce qu'il a besoin d'un répétiteur . . ."[26]

Ferner erlaubt der Glaube die Flucht aus der Wirklichkeit in eine fiktive, aber bessere Welt. So bei Frau Vedel:

"Elle attend de la vie future tout ce qui lui manque ici-bas; ceci lui permet d'élargir indéfiniment ses espoirs. Elle prend élan sur le rétrécissement de son sol."[27]

Schließlich gestattet der Glaube an einen die Schicksale der Menschen lenkenden Gott die Abwälzung der Verantwortung auf diesen. Statt zu handeln flüchtet man sich ins Gebet und überläßt anderen die Lösung schwieriger Konflikte; so sagt Armand vom Pastor Vedel:

"Quant à papa, il s'en remet au Seigneur; c'est plus commode. A chaque difficulté, il tombe en prière et laisse Rachel se débrouiller. Tout ce qu'il demande, c'est de ne pas y voir clair."[28]

Alle diese Beispiele zeigen, daß die Religion ein Ungenügen am Leben verbergen soll. Gott wird Vorwand zur Rechtfertigung einer ganz bestimmten Art von Dasein.

Einen hiervon verschiedenen Gottesbegriff hat La Pérouse. Er fühlt sich einer Macht unterworfen, die ihr Spiel mit ihm treibt. Zu Edouard sagt er:

"C'est maintenant seulement que je comprends que toute ma vie j'ai été dupe. Madame de La Pérouse m'a roulé; tout le monde m'a roulé; le bon Dieu m'a roulé . ."[29]

Diese Ueberzeugung wird durch die Unfähigkeit, den Entschluß, sich zu töten, auszuführen, verstärkt.

"La vérité, si je ne me suis pas tué, c'est que je n'étais pas libre. Je dis à présent: j'ai eu peur; mais non: ce n'était pas cela. Quelque chose de complètement étranger à ma volonté, de plus fort que ma volonté, me retenait . . . Comme si Dieu ne voulait pas me laisser partir. Imaginez une marionnette qui voudrait quitter la scène avant la fin de la pièce . . . Halte-là! On a encore besoin de vous pour le finale. Ah! vous croyiez que vous pouviez partir quand vous vouliez! . . . J'ai compris que ce que nous appelons notre volonté, ce sont les fils qui font marcher la marionnette, et que Dieu tire . . . . Oh! je me rends bien compte, à présent, que Dieu s'amuse. Ce qu'il nous fait

26) Les Faux-Monuayeurs, S. 311.
27) Ebd. S. 308.
28) Ebd. S. 311f.
29) Ebd. S. 153.

faire, il s'amuse à nous laisser croire que nous voulions le faire."[30]

In seiner letzten Unterhaltung mit Edouard bezeichnet er den Teufel und Gott als eins.[31] Dies erinnert an Alissas letzte Tagebuchaufzeichnung. Hier wurde "Dieu" mit einem Dämon gleichgesetzt, der mit den Menschen sein Spiel treibt. Alissa fühlt sich, wie La Pérouse, einer Macht unterworfen, der sie nicht entrinnen kann. Der Zusammenhang zwischen beiden Gottesauffassungen wird noch auffallender, dadurch, daß La Pérouse, wie Alissa, während seines ganzen Lebens seinen Körper abgetötet hat. Der größte Sieg, meint er, sei, die Körperlichkeit zu überwinden. Es zeigt sich der psychische Ursprung dieses Gottesbegriffs: die Anstrengung in der Selbstüberwindung ist Gewohnheit geworden und hat begonnen, La Pérouse zu beherrschen. In dieser Macht sieht er Gott, sodaß sie sein Weltbild beeinflußt.

In Profitendieu und Molinier hat die Gesellschaft ihre Repräsentanten, die zwar nicht mehr an Gott glaubt, aber dennoch die christliche Moral aufrecht erhalten will. Auch hier bilden wirklicher und moralischer Mensch einen Gegensatz. Während im Kreise der Glaubenden der Einzelne sich selbst unbekannt bleibt, erscheinen in der nicht mehr gläubigen bürgerlichen Gesellschaft die Menschen in einer Doppelrolle. Molinier spielt in der Oeffentlichkeit den achtbaren Gerichtspräsidenten, dessen Leben untadelhaft ist[32]; doch im Geheimen gibt er seine Rolle auf und der wahre Mensch erscheint. Er ist nur ein Beispiel für die Heuchelei, welche die bürgerliche Gesellschaft charakterisiert. Während dem Glaubenden seine Unaufrichtigkeit nicht bewußt wird, ist hier die Moral nur noch Konvention. Man glaubt nicht mehr daran, aber hält aus Bequemlichkeit und Angst noch äußerlich an ihr fest.

Die Falschmünzerbande nutzt diese Lage der Dinge zu ihrem eigenen Vorteil aus. Sie sucht Macht über die Gesellschaft zu gewinnen, indem sie die geheimen Vergehen ihrer Mitglieder auskundschaftet und falls man sich ihr nicht unterwirft, droht, sie der Oeffentlichkeit preiszugeben.

Die sie leitenden Ideen setzt Strouvilhou dem Grafen Passavant auseinander. Die Menschheit solle in Zukunft ihre ganze Kraft darauf verwenden, den starken Menschen zu züchten. Die schwachen seien auszurotten.

"Le malheur vient de l'égoïsme des féroces. Une férocité dévouée, voilà qui produirait de grandes choses. En protégeant les malheureux, les faibles, les rachitiques, les blessés, nous faisons fausse route;"[33]

30) Les Faux-Monnayeurs, S. 153.
31) vgl. Ebd. S. 498.
32) vgl. Les Caves du Vatican, a. a. O. S. 373 ff.
33) Les Faux-Monnayeurs, S. 419.

Er glaubt an die Rasse, in deren Dienst er steht. Wenn er sich einen Mystiker nennt, will er damit ausdrücken, daß er ein Glaubender ist.

> "Vous m'avez pris pour un sceptique et je suis un idéaliste, un mystique."[34]

Bei jeder dieser Gestalten hat der Glaube einen psychologischen Ursprung. Was zunächst noch ungewiß war, in den "Caves" jedoch schon bestimmter angedeutet wurde, wird von Edouard als das Thema seines Buches bezeichnet:

> ""Je commence à entrevoir ce que j'appellerais le "sujet profond" de mon livre. C'est, ce sera sans doute la rivalité du monde réel et de la représentation que nous nous en faisons. La manière dont le monde des apparences s'impose à nous et dont nous tentons d'imposer au monde extérieur notre interprétation particulière, fait le drame de notre vie. La résistance des faits nous invite à transporter notre construction idéale dans le rêve, l'espérance, la vie future, en laquelle notre croyance s'alimente de tous nos déboires dans celle-ci."[35]

Als Ergänzung hierzu sei eine Stelle aus dem "Journal des Faux-Monnayeurs" zitiert. Sie lautet:

> "Persuade-toi que les opinions n'existent pas en dehors des individus. Ce qu'il y a d'irritant avec la plupart d'entre eux, c'est que ces opinions dont ils font profession ils les croient librement acceptées ou choisies tandis qu'elles leur sont aussi fatales, aussi prescrites que la couleur de leurs cheveux ou que l'odeur de leur haleine . . ."[36]

Hiernach hat jeder Mensch sein besonderes Weltbild. Es sei daran erinnert, daß selbst dort, wo durch Ueberlieferung ein Glaube fraglos übernommen wurde, jenes Weltbild, das fest zu sein schien, von der Person verwandelt wurde, die es aufnahm.

Edouard, für den so alles relativiert wird, ist daher vollkommen aufgelöst. Durch keinen absoluten Glauben mehr begrenzt, wird er bald dieser, bald jener Mensch.

> "Je ne suis jamais que ce que je crois que je suis — et cela varie sans cesse, de sorte que souvent, si je n'étais là pour les accointer, mon être du matin ne reconnaîtrait pas celui du soir. . . . Mon coeur ne bat que par sympathie; je ne vis que par autrui; par procuration, pourrais-je dire, par épousaille, et ne me sens jamais vivre plus intensément

34) Les Faux-Monnayeurs, S. 420.
35) Ebd. S. 261.
36) Le Journal des Faux-Monnayeurs, S. 12.

que quand je m'échappe à moi-même pour devenir n'importe qui. . . .

Il me semble parfois que je n'existe pas vraiment, mais simplement que j'imagine que je suis." [37]

Hiermit kommen wir zur Gottesvorstellung der "Nourritures" zurück. Bei Besprechung der "Caves" wiesen wir zuletzt auf die Krise Lafcadios hin, die seine Person ungewiß macht. Das zeigte, daß die Lebensidee so beschaffen ist, daß der Mensch sie nur realisieren kann, indem er sich immer wieder in seiner gegenwärtigen Gestalt fragwürdig wird. Dies bis zum Extrem durchgeführt, ergibt folgerichtig einen Zustand, in dem der Mensch auf sich verzichten muß, d. h. vollkommen im Dasein aufgeht, da jeder begrenzende Horizont fortgefallen ist, worin allein eine geschlossene, selbstsichere Persönlichkeit gedeihen kann. Dies ist auch die letzte Folgerung des "Dénuement", wodurch der Mensch sich immer mehr von allem ihm nur oberflächlich Anhaftenden lösen soll, um ganz in Gott aufgehen zu können. Er stellt immer mehr in Frage, treibt das "dénuement" schließlich so weit, daß er auf sich verzichtet. So sehr ist der Horizont um ihn geschwunden, daß er dem ganzen Dasein gleich wird.

Die Entwicklungslinie, die in den "Caves" mit Lafcadios Krise abbricht, wird in den "Faux-Monnayeurs" mit Bernard wieder aufgenommen. An dessen Entwicklung läßt sich das oben Gesagte zusammenhängend demonstrieren.

Es ist zunächst wichtig, daß Bernard das traditionelle Weltbild verwirft. Dadurch steht er allem offen, weil er keine festen Grundsätze hat, die ihn in feste Regeln einspannen. Wie Lafcadio fühlt er sich zuerst unbegrenzt frei.

"— Dans un instant, se dit-il, j'irai vers mon destin. Quel beau mot: l'aventure! Ce qui doit advenir. Tout le surprenant qui m'attend." [38]

Das Wort "destin" und die Deutung von "aventure" durch "ce qui doit advenir" zeigt, daß Bernard sich seiner Lebensidee hingegeben hat. Er sucht keine Formel, weil er weiß, daß es sie nicht gibt. Dies spricht er in einer Unterhaltung mit Laura Douviers aus:

"— Je me disais que rien n'est bon pour tous, mais seulement par rapport à certains; que rien n'est vrai pour tous, mais seulement par rapport à qui le croit tel; qu'il n'est méthode ni théorie qui soit applicable indifféremment à chacun; . . . mais que ceci me devient vrai (non d'une manière absolue sans doute, mais par rapport à moi) qui me permet le meilleur emploi de mes forces, la mise en oeuvre de mes

37) Les Faux-Monnayeurs, S. 93 f.
38) Ebd. S. 75.

vertus. . . . La route est longue, qui mène de ce que je croyais être à ce que peut-être je suis." [39]

Mit einer solchen Auffassung kann er den Lafcadio in sich überwinden. Er steigert das Leben so sehr, daß er auf sich verzichtet. Diese höchste Lebensbejahung spricht sich in folgenden Worten aus:

". . . je comprends admirablement Dmitri Karamazof, lorsqu'il demande à son frère s'il comprend qu'on puisse se tuer par enthousiasme, par simple excès de vie . . . — par-éclatement." [40]

So drängt es Bernard sich hinzugeben. Dieser Wille findet seinen symbolischen Ausdruck in der Erscheinung des Engels, der zu ihm sagt:

"— Il va falloir se décider, disait-il. Tu n'as vécu qu'à l'aventure. Laisseras-tu disposer de toi le hasard? Tu veux servir à quelque chose. Il importe de savoir â quoi." [41]

Wie sehr Bernard sich gewandelt hat und wie wenig er jetzt noch Lafcadio gleicht, zeigen folgende Sätze:

"Bernard était grave. Sa lutte avec l'ange l'avait mûri. Il ne ressemblait déjà plus à l'insouciant voleur de valise qui croyait qu'en ce monde il suffit d'oser. Il commençait à comprendre que le bonheur d'autrui fait souvent les frais de l'audace." [42]

Neben dem Gottesbegriff spielt der Begriff des "diable" eine wichtige Rolle. In "Le Journal des Faux-Monnayeurs" wird er sogar als "un des clefs de voûte" bezeichnet.[43] Auf derselben Seite heißt es weiter:

"Pourquoi me craindrais-tu? Tu sais bien que je n'existe pas." [44]

Das Böse ist also gerade dort, wo der Mensch es leugnet, wo das gute Gewissen, die Selbstzufriedenheit vorherrschen. Dies trifft für den Menschen zu, der in einem geschlossenen, logischen Weltbild sich sicher weiß. Denn hier kann er weder der Wirklichkeit, noch sich selbst gegenüber unvoreingenommen sein. Daher ist er hier immer unwahrhaftig. Wir zeigten, daß in den "Caves" und den "Faux-Monnayeurs" es gerade das Unbewußte ist, was das Weltbild, wenn auch nicht immer hervorruft, so doch mitbestimmt. Wir sind auf die Unterschiede zwischen bewußten und wirklichen Beweggründen des Handelns bereits eingegangen. Wenn wir diese

39) Les Faux-Monnayeurs, S. 251.
40) Ebd. S. 348.
41) Ebd. S. 440.
42) Ebd. S. 445.
43) Le Journal des Faux-Monnayeurs, S. 39.
44) Ebd. S. 39.

Irrtümer als bedingt durch das logische Weltbild erkannten, so gehen die "Faux-Monnayeurs" noch einen Schritt weiter, indem im Begriff des "diable" eine Neigung des Geistes, absolute Systeme zu bilden, aufgezeigt wird. Gide gibt dafür ein Beispiel, indem er an der Entwicklung Vincents demonstriert, wie ein Mensch nach und nach dem Bösen verfallen kann. Gerade dadurch, daß seine Vernunft für sein Handeln immer wieder die rechtfertigenden Gründe in der Konstruktion eines ihm angepaßten Wertsystems beibringt, glaubt Vincent, sich in Freiheit zu entscheiden, während er von Instinkten beherrscht wird.

> "La culture positive de Vincent le retenait de croire au surnaturel; ce qui donnait au démon de grands avantages. Le démon n'attaquait pas Vincent de front; il s'en prenait à lui d'une manière retorse et furtive. Une de ses habilités consiste à nous bailler pour triomphantes nos défaites." [45]

Es werden dann verschiedene Stufen unterschieden, wovon die vierte am wichtigsten ist.

> "4° Renoncement au bon motif, considéré comme une duperie, à la lueur de la nouvelle éthique que Vincent se trouve devoir inventer, pour légitimer sa conduite; car il reste un être moral, et le diable n'aura raison de lui, qu'en lui fournissant des raisons de s'approuver." [46]

Zuletzt heißt es:

> ". . . l'être qui se croit le plus libre, n'est plus qu'un instrument à son service." [47]

Daß Vincent so leicht dem Bösen verfällt, hat zuletzt seine Ursache darin, daß er in einem festen Wertsystem erzogen wurde und so ein ganz bestimmtes Bild vom Menschen in seiner Vorstellung entstand. Die Worte "La culture positive de Vincent le retenait de croire au surnaturel" wollen besagen, daß er in einer absolut wahren Welt zu leben glaubt. Wird diese erschüttert, tritt an deren Stelle eine neue, ebenfalls absolute.

Schon André Walter glaubt, das Böse bestehe in der Verabsolutierung des subjektiven Weltbildes. Er sagt:

> "Nous ne pouvons qu'opiner. L'affirmation est coupable: elle veut s'imposer et saccage autour d'elle. — Etroits esprits de croire que leur vérité est la seule! La vérité est multiple, infinie, nombreuse autant que les esprits pour y croire; —" [48]

Das Böse zeigt sich auch in der Erziehungsmethode Sophroniskas, indem sie die Kinder in einem Weltbild unterrichtet, an das sie

45) Les Faux-Monnayeurs, S. 183.
46) Ebd. S. 184.
47) Ebd. S. 184.
48) Les Cahiers d'André Walter, a. a. O. S. 54.

selbst nicht glaubt, weil sie von der Heilkraft der Religion überzeugt ist.[49] Damit bereitet sie die Katastrophe vor, der Boris zum Opfer fällt. Dadurch, daß er sich als Ersatz für die unbefriedigende Wirklichkeit eine mystische Welt konstruiert hat, die allein das Leben wertvoll macht, bleibt nach dem Zusammenbruch dieser fiktiven Welt nichts mehr als die banale Wirklichkeit übrig, sodaß er der Verzweiflung verfällt.

In den "Faux-Monnayeurs" sind "Dieu" und "diable" zwei Mächte, die zum Wesen des Menschen gehören und einander bekämpfen. Wie von "Dieu" im Menschen auf Gott in der Welt geschlossen wurde, so kann man auch vom Bösen im Menschen auf das Böse in der Welt, wie La Pérouse, schließen. Doch zeigt sich schon in der Verschiedenheit der Weltbilder die Fragwürdigkeit eines solchen Schlusses, weil alle, soweit wir das Werk André Gides interpretierten, sich als Projektionen des eigenen Seelenbildes erwiesen. Die Systeme, die sich in den "Faux-Monnayeurs" gegenüberstehen und bekämpfen, erscheinen alle als gleich unwahr. Nur der lebt in der Wahrheit, der die Bedingtheit jedes Systems erkennend, nur noch nach seinem inneren Gesetz sich gestalten will. Diese Relativierung der Weltbilder zeigt einen Weg zur Ueberwindung des Bösen: er besteht im Verzicht auf die Erkenntnis einer einheitlichen, absoluten Wahrheit, damit im Verzicht des Individuums auf sich selbst. Hierin vollendet sich die Lebensidee der "Nourritures". In diesem Zusammenhang sei noch ein Beispiel angeführt, aus dem hervorgehen soll, daß mit "vie" immer noch der Gottesbegriff der "Nourritures" gemeint ist.

> ". . . je crois que j'appelle lyrisme, — sagt Edouard — l'état de l'homme qui consent à se laisser vaincre par Dieu., — worauf Bernard fragt: —
>
> — N'est-ce pas là précisément ce que signifie le mot: enthousiasme?" [50]

"Enthousiasme" bezeichnet denselben Zustand, für den in den "Nourritures" das Wort "Ferveur" steht. Hierin zeigte sich die Gegenwart und Wirklichkeit Gottes. Es ist derselbe Zustand, den Bernard meint, wenn er von der Zerstörung des Lebens durch sich selbst spricht.

Der Kampf der Lebensidee gegen den christlichen Gott tritt in den "Faux-Monnayeurs" nur indirekt hervor. Erst in "Oedipe" wird gleichzeitig mit einer äußeren, gebundenen Welt Gott in der Seele des Helden selbst überwunden.

49) Vgl. Les Faux-Monnayeurs, S. 288.
50) Ebd. S. 400.

III. Der Sieg der Lebensidee, und die völlige Zersetzung des christlichen Gottesbegriffs in "Oedipe".

Die beiden Bedeutungen von "Dieu" gehen aus einem Gespräch zwischen Oedipe und Tirésias hervor.

Tirésias: ". . . Le nom de Dieu, Oedipe, est souvent dans ta bouche. De ceci je ne te blâme point, certes; mais bien de chercher en Dieu un approbateur plus qu'un juge, mais bien de ne trembler point devant Lui.

Oedipe: Je n'ai jamais été ce que l'on appelle un froussard.

Tirésias: Plus un chef est vaillant devant les hommes et plus son tremblement plaît à Dieu.

Oedipe: Si j'avais tremblé devant le Sphinx, je n'aurais pas su lui répondre et je n'aurais pas été roi." [1]

Tirésias will, daß der Mensch sich unterwerfe. Oedipe dagegen lehnt sich gegen Gott auf. Dies geht auch aus seiner Stellung zur Moral hervor:

Oedipe: ". . . Tirésias nous embête avec son mysticisme et sa morale. On m'avait appris tout cela chez Polybe. . . Tirésias n'a jamais rien inventé et ne saurait approuver ceux qui cherchent et qui inventent. Si inspiré par Dieu qu'il se dise, avec ses révélations, ses oiseaux, ce n'est pas lui qui sut répondre à l'énigme." [2]

Gleichzeitig aber deutet Oedipe das Gesetz nach seinem Gutdünken um. In seiner Selbstsicherheit glaubt er, Gott erfülle durch ihn seinen Willen:

Oedipe: ". . . la logique n'est pas mon fort; je procède par intuition. Il y en a qui se demandent à tout bout de champ et dans tous les embarras de voitures: dois-je céder le pas? ai-je le droit de passer outre? pour moi, j'agis toujours comme conseillé par un dieu." [3]

Die Entwicklung Oedipes wiederholt die Linie von Michel bis zu Lafcadio. Am Hofe Polybes lebt er ganz in der Welt gebundenen Daseins. Aus der Selbstverständlichkeit dieser Existenz wird er gerissen, als er erfährt, daß er nicht Polybes Sohn ist. Sowie

1) Oedipe, S. 26 f.
2) Ebd. S. 79 f.
3) Ebd. S. 15.

für Michel die Vergangenheit fragwürdig wird, so verlieren auch für Oedipe die Prinzipien, die bisher seine Existenz bestimmten, ihre Verbindlichkeit. Er sucht nur noch in sich selbst den Maßstab für das, was er ist.

Oedipe: ". . . Jailli de l'inconnu; plus de passé, plus de modèle, rien sur quoi m'appuyer; tout à créer, patrie, ancêtres . . . à inventer, à découvrir. Personne à qui ressembler, que moi-même."[4]

In seinem Königtum gewinnt er das Gefühl unbeschränkter Freiheit; hier glaubt er, sich selbst verwirklicht zu haben. Deshalb entwickelt er sich nicht mehr weiter, sondern baut seine Zukunft auf dem auf, was er jetzt ist. Sein Glaube wird jedoch erschüttert, sobald er erfährt, daß er infolge der Unkenntnis seiner Herkunft sich in der Ehe mit seiner eigenen Mutter an seine Vergangenheit gebunden hat. Damit wird die Wahrheit und Berechtigung der Lebensidee erneut in Frage gestellt. Die Welt des moralischen Gesetzes steht in Tirésias gegen ihn auf. Dieser sieht in Oedipes Irrtum den Beweis für seine Schuld, von der er sich nur in Reue und Unterordnung unter das Sittengesetz reinigen kann:

Tirésias: "Oedipe, fils de l'erreur et du péché, nais à neuf! Il te manquait, pour être régénéré, la souffrance. répens-toi! Viens à Dieu qui t'attend! Ton crime te sera remis."[5]

Oedipe selbst aber erkennt jetzt, daß er seiner Idee untreu wurde, weil er ihr das Glück einer ruhigen Existenz vorzog. Sie aber verlangte die Abwendung von Gott und den Kampf mit der Sphinx:

Oedipe ". . . Que chercher près d'un Dieu? Des réponses. Je me sentais moi-même une réponse à je ne savais encore quelle question. Ce fut celle du Sphinx. Je l'ai vaincu, moi, perspicace. Mais, depuis, tout n'a-t-il pas été pour moi s'obscurcissant? Mais depuis, mais depuis . . . Qu'as-tu fait Oedipe? Engourdi dans la récompense, je dors depuis vingt ans. Mais à présent, enfin, j'écoute en moi le monstre nouveau qui s'étire. Un grand destin m'attend, tapi dans les ombres du soir. Oedipe, le temps de la qui étude est passé. Réveille-toi de ton bonheur."[6]

Jetzt fordert die Idee die Ueberwindung der bisherigen Existenzform, doch nicht in der Unterordnung unter Gott, sondern in einer neuen Bestätigung der Souveränität des Ich:

Oedipe: ". . . Ah! je voudrais échapper au dieu qui m'enveloppe, à moi-même. Je ne sais quoi d'héroïque et de surhumain me tourmente. Je voudrais inventer je ne sais quelle nouvelle

4) Oedipe, S. 55.
5) Ebd. S. 103.
6) Ebd. S. 91.

douleur. Inventer quelque geste fou, qui vous étonne tous, qui m'étonne moi-même, et les dieux."[7]

Er entgeht Gott, indem er auf sein Königtum, sein altes Ich verzichtet. Dieser Selbstüberwindung kann er nach außen keinen anderen Ausdruck geben, als daß er sich gegen sich wendet, indem er sich blendet. So ist er nicht straflos geblieben, allein er hat sich vor sich selbst verantwortet und sich Gott nicht unterworfen.

In einem letzten Dialog zwischen Oedipe und Tirésias wird noch einmal der Unterschied beider Welten erkennbar. Während Tirésias Oedipes Handlungsweise als eine neue Gotteslästerung ansieht, bezweifelt Oedipe selbst die Göttlichkeit des Sittengesetzes.

Tirésias: "C'est donc l'orgueil encore qui te fit te crever les yeux. Dieu n'attendait point de toi ce nouveau forfait, en paiement de tes premiers crimes, mais simplement ton repentir.

Oedipe: "A présent que me voici plus calme et que s'apaise ma douleur avec mon irritation contre moi, je puis discuter avec toi, Tirésias. J'admire que cette proposition de repentance vienne de toi, qui précisément crois que les dieux nous mènent et qu'il n'était pas en mon pouvoir d'échapper à ma destinée. Sans doute cette offrande de moi était-elle prévue, elle aussi, de sorte que je ne pusse pas m'y soustraire. N'importe! C'est volontiers que je m'immole. J'étais parvenu à ce point que je ne pouvais plus dépasser qu'en prenant élan contre moi-même."[8]

Es scheint, als ob sich gerade in der Auflehnung gegen Gott, in dem damit verbundenen Selbstsein des Menschen, der wirkliche Wille Gottes erfülle; denn Tirésias wird geweissagt, daß die Erde, die Oedipes Gebeine trägt, gesegnet werde. Auch in Antigone, die Oedipe folgen will, hat sich die Ueberzeugung gebildet, daß sie hiermit Gottes Gesetz erfülle:

Antigone: ". . . En m'échappant de toi, Tirésias, je resterai fidèle à Dieu."[9]

Der Sinn der Worte, die Gott in "La Retour de l'Enfant Prodigue" zum verlorenen Sohn spricht, wird jetzt klar:

". . . — je t'ai parlé peut-être durement. Ton frère l'a voulu; ici c'est lui qui fait la loi. C'est lui qui m'a nommé de te dire: ''Hors la Maison, point de salut pour toi." Mais écoute: C'est moi qui t'ai formé; ce qui est en toi, je le sais. Je sais ce qui te poussait sur les routes; je t'attendais au bout. Tu m'aurais appelé . . j'étais là."[10]

---

7) Oedipe, S. 107.
8) Ebd. S. 116 f.
9) Ebd. S. 119 f.
10) Le Retour de l'Enfant Prodigne, a. a. O. S. 10.

Die Andeutung, daß Oedipe in seinem Handeln den Willen Gottes erfülle, hat noch einen zweiten Sinn. Erinnern wir uns der Definition des Bösen als der Verabsolutierung des Ich, das seine besondere Vorstellung von der Welt für die absolute Wahrheit hält, so ergibt sich hieraus, daß Oedipe mit dem Verzicht auf dieses Ich es ablehnt, für sich zu beanspruchen, in dieser Wahrheit zu sein. Er überwindet so das Böse in sich, indem er das "dénuement" bis zur letzten Konsequenz durchführt. Er nimmt weder ein System an, das sich ihm darbietet, noch behauptet er, selbst ein wahreres an dessen Stelle zu setzen. In dieser Abwendung von aller Metaphysik wendet er sich der Erde zu und geht, im Verzicht auf sich selbst, im Ganzen der Menschheit im Opfer für alle auf; denn, da er ursprünglich, gemäß der Lebensidee, aus den Bindungen von Volk und Familie gelöst ist, kann er sich jetzt nur noch dem Dasein hingeben. Créons Bitte, Oedipe möge in Theben bleiben, weist er daher zurück:

Oedipe: "Trop tard, Créon. Mon âme a déjà quitté Thèbes, et tous les liens qui me rattachaient au passé sont rompus. Je ne suis plus un roi; plus rien qu'un voyageur sans nom, qui renonce à ses biens, â sa gloire, â soi-même."[11]

Er will nur irgendwelchen Menschen Glück bringen:

Oedipe. "Quels qu'ils soient, ce sont des hommes. Au prix de ma souffrance, il m'est doux de leur apporter du bonheur. — Die Antwort des Tirésias:
"Ce n'est pas leur bonheur qu'il faut vouloir, mais leur salut."[12],

versteht er nicht mehr.

Hier stehen sich Beide gleich groß gegenüber; der eine im Glauben an die Wahrheit der Offenbarung die Menschheit durch das Gesetz zu erlösen suchend; der andere sich für sie opfernd. Der eine für ein Ziel kämpfend, das im Jenseits liegt, der andere sich für etwas einsetzend, das in der Zeitlichkeit liegt, wenn auch in einer fernen Zukunft; denn auch die ganze Menschheit geht nach Oedipes Meinung, wie der Einzelne, auf ein ihr unbekanntes Ziel zu:

Oedipe: ". . . Persuadez-vous que l'humanité est sans doute beaucoup plus loin de son but que nous ne pouvons encore entrevoir, que de son point de départ que nous ne distinguons déjà plus.
Etéocle: "Le but . . . Quel peut être le but?
Oedipe: Il est devant nous, quel qu'il soit. J'imagine, beaucoup plus tard, la terre couverte d'une humanité désasservie, qui

11) Oedipe, S. 121.
12) Ebd. S. 122.

considérera notre civilisation d'aujourd'hui du même oeil que nous considérons l'état des hommes au début de leur lent progrès."[13]

Anmerkung: Dieser Gedanke ist schon in "La Prométhée Mal Enchaîné" enthalten. Die Fortschrittsidee wird hier mit dem Adler des Prometheus verglichen, der sich von dessen Leber ernährt, die nach Anschauung der Griechen der Sitz des Lebens ist. Während Prometheus' Körper verfällt, gewinnt der Adler an Stärke und Schönheit. In seiner großen Rede sagt Prométhée:

> ". . . ayant fait l'homme à mon image, je comprends à présent qu'en chaque homme quelque chose d'inéclos attendait; en chacun d'eux était l'oeuf d'aigle . . . Et puis je ne sais pas; je ne peux expliquer cela. — Ce que je sais, c'est que, non satisfait de leur donner la conscience de leur être, je voulus leur donner aussi raison d'être. Je leur donnai le feu, la flamme et tous les arts dont une flamme est l'aliment. Echauffant leurs esprits, e neux je fis éclore la dévorante croyance au progrès. Et je me réjouissais étrangement que la santé de l'homme s'usât à le produire. — Non plus croyance au bien, mais malade espérance du mieux. La croyance au progrès, Messieurs, c'était leur aigle. Notre aigle est notre raison d'être, Messieurs."[14]

Die Fortschrittsidee ist mit der Lebensidee identisch. Prométhée, der seinem Adler seine Gesundheit opfert, entspricht hier das Ich, das durch das "dénuement" in seiner Aufwärtsentwicklung immer mehr aufgezehrt wird, bis es sich an das Dasein verliert.

Zuletzt zeigt sich, daß für Tirésias wie für Oedipe die Wahrscheinlichkeit, Gottes Willen erfüllt zu haben, gleich groß ist. Die Weissagung bedeutet nur, daß, falls es einen transzendenten Schöpfergott gebe, sein Wille nur in der Verwirklichung der Lebensidee erfüllt werden könne. Dies aber bleibt immer ungewiß, weil die von der Idee bestimmten Gestalten sich vom Glauben an die Transzendenz losgesagt haben. Für sie ist "Dieu" zuletzt der Mensch selbst. Die Wahrheit des Satzes, "hors de la maison, point de salut" kann erst die Zukunft erweisen, eine Zukunft, die sie nicht mehr erleben, weshalb ihr Glaube immer ein Wagnis bleibt.

Mit "Oedipe" ist die Linie abgeschlossen, die wir von den "Cahiers" und "La Porte Etroite" über die "Nourritures", "L'Immoraliste", "Les Caves du Vatican", und "Les Faux-Monnayeurs" verfolgt haben. Sie zeigte uns eine stetig fortschreitende Sinnentleerung des Wortes "Dieu". In den "Cahiers" noch zur Bezeichnung des christlichen Gottes, in den "Nourritures" zu der des Le-

13) Oedipe, S. 78 f.
14) Le Prométhée Mal Enchaîneè, a. a. O. S. 134.

bens dienend, erscheint es in den übrigen Werken nur in der Bedeutung eines transzendenten Gottes, dessen Glaubwürdigkeit immer geringer wird. Als Bezeichnung des Lebens schwindet es vollends. Einmal noch, in "Oedipe" gewinnt es seinen ersten tiefen Sinn wieder; doch zuletzt bleibt dieser nur für die Glaubenswelt des Tirésias, während "Dieu" in der Glaubenslosigkeit Oedipes jede Bedeutung verliert.

Die stetige Entwicklung vom Glauben an einen transzendenten Gott bis zur Aufgabe jeglichen Gottesbegriffs weist auf einen klaren Gedankengang im Kunstwerk Gides hin, dessen Entwicklung in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde. Er sei hier noch einmal im Zusammenhang wiedergegeben.

Mit dem Zweifel an Gott, womit die "Cahiers" und "La Porte Etroite" enden, beginnt eine Abwendung von der Transzendenz. An Stelle eines unabhängig vom Menschen existierenden Gottes wird in den "Nourritures" Gott im Lebensgefühl gefunden und damit der Mensch selbst vergöttlicht. Er wird auf sich gestellt, weil er das Gesetz nicht mehr außer sich, sondern in sich findet. Um sein Leben ganz frei zu legen, muß er sich fortwährend verwandeln, sich selbst immer wieder überwinden. In den folgenden Werken werden Individuen dargestellt, die, mit dem Willen, ihr Leben zu sich selber zu befreien, aufgebrochen, die Formel, die sie gefunden zu haben glauben, zuletzt als einen Irrtum erkennen. Der Lebensbegriff entstand durch den Wunsch, irgendwo außer sich festen Fuß zu fassen. Die Erkenntnis ihres Irrtums macht zwar die Berechtigung ihres Aufbruchs fraglich, doch erreichen sie in jedem Werk eine höhere Stufe der Freiheit. Oedipe überwindet zuletzt den Anspruch der Transzendenz, indem er auf das Ich, das er als die Quelle des Irrtums erkennt, verzichtet. In ihm findet die Lebens- und Gottesidee der "Nourritures" ihre Verwirklichung, weil der Mensch aus eigener Kraft das Böse, das sich im absoluten Ich manifestiert, besiegt.

Dieser Gedankengang stellt eine Auseinandersetzung und scheinbare Ueberwindung des Christentums dar. Am Ende des vorigen Abschnitts wurde darauf hingewiesen, daß sowohl der christliche, wie auch der Standpunkt der Lebensidee mit dem gleichen Wagnis verbunden sind.

Bisher haben wir das Werk Gides unabhängig von seinem Schöpfer betrachtet. Es sollen jetzt die gleichen Gedanken in Gides kritischen Schriften, Tagebuchaufzeichnungen und Briefen nachgewiesen werden, um zuletzt daran seine eigene Entwicklung zu erkennen.

IV. Die Entwicklung des Gottesbegriffs zur Lebensidee in den kritischen und persönlichen Schriften Gides.

In einem in Brüssel gehaltenen Vortrag über das Thema: "L'évolution du Théatre" geht Gide des Näheren auf den Unterschied zwischen Griechentum und Moderne ein. Hierbei berührt er auch das Problem der Entstehung der Religion. Seine Ausführungen sind für seine persönliche Stellung zum Gottesproblem von großer Wichtigkeit, weshalb sie hier kurz wiedergegeben seien.

Für Gide besteht der Unterschied zwischen dem griechischen und dem modernen Menschen vor allem darin, daß letzterer oft vorgibt zu sein, was er nicht ist, während der Grieche nur er selbst sein wollte. Die Ursache dieser "hypocrisie des moeurs" sieht Gide in der verallgemeinernden Moral des Christentums. Während der Christ einem für alle gleichen Ideal ähnlich zu werden sucht, folgte der Grieche seinem führenden Instinkt. Infolgedessen gab es in Griechenland keinen "homme type", sondern eine Unzahl von Typen, ebensoviele, als es Instinkte gibt. Daher hatte jeder Mensch seinen Gott, dem er unterworfen war. Diese polytheistische Welt konnte erst durch die Entdeckung einer vereinheitlichenden Vernunft und die damit verbundene Erfindung einer allgemeinen Moral überwunden werden. Damit trat an die Stelle der vielen Götter der eine, christlich-transzendente Gott.

> "Le monothéisme est en l'homme avant d'être dieu au dehors. C'est en lui-même, qu'avant de projeter sa foi dans la nue, l'homme sert un ou plusieurs dieux. Paganisme ou christianisme c'est d'abord une psychologie, avant d'être une métaphysique."[1]

Hier bedeutet "Dieu" nur eine seelische Eigenschaft. Gebraucht der Mensch das Wort im Sinne eines transzendenten Gottes, so meint er damit unbewußt doch nur sich selbst.

Der Monotheismus, meint Gide, habe durch seinen Absolutheitsanspruch die Mannigfaltigkeit der Menschheit zerstört.

Die Auffassung, daß Gott weiter nichts als eine seelische Eigenschaft sei, kann ebenfalls durch Tagebuchaufzeichnungen Gides bewiesen werden. So schreibt er im Jahre 1893:

"Mes prétentions à la métaphysique sont ridicules; . . . .

1) L'évolution du Théatre, a. a. O. S. 214.
2) Journal, a. a. O. Bd. I, S. 508.

C'est pour moi une chose finie, une lettre morte, une émotion pour toujours refroidie."[2]

Die Abwendung von der Metaphysik, d. h. einer Weltauslegung, schließt nicht aus, Gott im Menschen zu suchen, weil er ja eine seelische Eigenschaft ist.

"Les lois de la nature sont celles de Dieu: Heureux qui peut bien les connaître et les suivre; qu'a-t-il à faire alors des décalogues? Les tables de la loi sont éternelles; elles sont en nous."[3]

Stellen aus seinen letzten Tagebüchern scheinen zu bestätigen, daß sich diese Auffassung nicht gewandelt hat. Gide schreibt 1929:

"Pour un esprit à qui une question apparaît d'avance sous la forme d'une réponse, on peut dire que la question n'est pas posée. Et ne me sera-t-il pas permis de penser qu'il en va tout de même pour les motifs d'adoration mystique, et que tous ces attraits de Dieu (qu'ils appellent dès lors: attributs) qui le rendent si essentiellement adorable, ne sont qu'une projection de leur propre intime ferveur."[4]

Ebenso schreibt er in seinem Tagebuch von 1931:

"On se persuade de tout et l'on croit ce que l'on veut croire. Puis on appelle réalité supérieure cette construction de l'esprit."[5]

Von der religiösen Angst,

"où nous mène nécessairement la recherche d'un Dieu métaphysique, inaccessible . . ."[6]

könne, meint Gide, nichts besser heilen, als die Naturwissenschaft. Es kann hinzugefügt werden: vor allem die Psychologie, die zeigt, daß die sogenannten übernatürlichen Dinge eine natürliche Erklärung finden.

Nach allen diesen Belegen ist Gide Atheist, insofern er weder an die griechisch-polytheistische, noch an die christlich-monotheistische Weltauslegung glaubt; nicht aber in dem Sinne, daß er nicht an Götter glaubt. Die griechischen Götter und der christliche Gott haben alle Instinkte, die den Menschen als Individuum charakterisieren, und als Vernunft, die andererseits die Menschheit zu einer Einheit zusammenschließt, Realität als Götter, wenn sie den Menschen beherrschen. Daher ist der allgemeinste Sinn von "Dieu" der, daß damit Instinkte und Vernunft zusammengefaßt werden. Innerhalb dieser einen, allgemeinen Bedeutung kann der besondere Sinn von "Dieu" ein dreifacher sein:

3) Journal, a. a. O. Bd. I, S. 526.
4) Pages de Journal, N. R. F. Band 38 S. 988.
5) Ebd. Bd. 38, 1. Tl. S. 989.
6) Ebd. Bd. 39, S. 164.

erstens: "Dieu" im griechischen Sinne bezeichnet den Menschen in seiner Einmaligkeit als Individuum;

zweitens: "Dieu" im christlichen Sinne als allgemeines vernünftiges Wesen;

drittens: "Dieu" dient dazu, ihn als beides zusammen zu bezeichnen.

Eine genauere Interpretation dieser drei Möglichkeiten ergibt folgendes: Griechentum und Christentum sind der Ausdruck je einer Seite der psychologischen Wahrheit des Menschen. Mit "dieu" wird einmal deren eine, mit "Dieu" deren andere Seite ausgedrückt. "Dieu" in seiner dritten Bedeutung ist eine Synthese der beiden vorhergehenden Gottesbegriffe. Hierauf soll später noch eingegangen werden.

Ein Vergleich dieser Gedanken mit dem Bericht von Gides erstem religiösen Erlebnis in seiner Selbstbiographie "Si le Grain ne meurt" läßt einen merkwürdigen Widerspruch zutage treten.

Gide erzählt, daß mit seinem religiösen Erwachen zur Zeit seiner Konfirmation die griechische Literatur begonnen habe, ihn stark zu beeinflussen. Es ist bemerkenswert, daß die Entdeckung Homers ihn mit einer Begeisterung religiöser Natur erfüllte. Doch den mächtigsten Einfluß übte auf ihn die christliche Lehre aus; er begann, Gott auf mystische Weise zu lieben, indem er wie André Walter sich ihm durch Gebet und Askese nähern wollte. Die Gleichzeitigkeit des Erlebnisses der griechischen und christlichen Religion bestätigt die These von der zweifachen psychologischen Wahrheit. Es ist daher nur ein Gegensatz und kein Widerspruch, die Welt zu gleicher Zeit mit dem Auge des Griechen und dem des Christen zu sehen. Es ist aber unvereinbar, an Gott zu glauben, gleichzeitig aber sich die Frage vorzulegen, welche Religion die zur Entfaltung des eigenen Wesens am meisten geeignete sei. Daß Gide innerhalb der Konfessionen wählen will, ist bedeutungslos. Wichtig ist, daß er nicht fragt, welche Religion die wahre sei. In dieser Stellung zur Religion verrät sich der Zweifel an den Glaubenswahrheiten. Der soeben aufgezeigte Widerspruch kommt auch an der Stelle von "Si le grain ne meurt" zum Ausdruck, wo Gide die Entstehungsgeschichte der "Cahiers", seines ersten Werks, erzählt. Er berichtet:

> "J'ai dit précédemment que je ne voyais rien au delà; ce n'était point seulement mon premier livre, c'était ma Somme: ma vie me paraissait devoir s'y achever, s'y conclure. Mais par moments pourtant, bondissant hors de mon héros, et tandis qu'il sombrait dans la folie, mon âme, enfin délivrée de lui, de ce poids moribond qu'elle traînait depuis trop longtemps après elle, entrevoyait des possibilités vertigineuses."[7]

7) Si Le Grain Ne Meurt, S. 247.

Einerseits glaubt er noch an den absoluten Wert der christlichen Moral; dann aber kommt ihm der Gedanke:

> ". . . . que Dieu pouvait bien avoir lui-même en horreur cette uniformité contre quoi protestait la nature, mais à quoi tendait, me semblait-il, l'idéal chrétien, en prétendant mater la nature."[8]

"Dieu" bezeichnet hier nicht den Gott der Offenbarung; es ist nur eine Mutmaßung, d. h. diese Worte wollen besagen, daß der Wille Gottes, sofern es überhaupt einen Gott gibt, nicht im Moralgesetz enthalten ist. Man kann daher von dem gleichen Widerspruch zwischen Glauben an die Offenbarung und bloßem Glauben an das Diesseits reden. Er ist auch dann noch nicht aufgelöst, nachdem Gide durch eine besondere Interpretation der Evangelien das Christentum in eine Diesseitsreligion umgewandelt hat. Durch Vergleich zweier Stellen aus seinem "Dostoïevsky" sei die Richtigkeit dieser Behauptung nachgewiesen. Es heißt zunächst:

> "Je suis frappé, chaque fois que je lis l'Evangile, de l'insistance avec laquelle reviennent sans cesse les mots: "Et nunc." Dès à présent. Certainement Dostoïevsky a été frappé lui aussi par cela: que la béatitude, que l'état de béatitude promise par le Christ, peut être atteinte immédiatement, si l'âme humaine se renie et se résigne elle-même: Et nunc . . La vie éternelle n'est pas (ou du moins n'est pas seulement) une chose future, et si nous n'y parvenons pas dès ici-bas, il n'y a guère d'espoir que nous puissions jamais y atteindre . . . . . Volontiers, je m'écrierais: "Que m'importe la vie éternelle, sans la conscience à chaque instant de cette éternité?"[9]

Innerhalb dieses einen Zitats ist der Widerspruch bereits zu erkennen: ewiges und zeitliches Leben, sonst unvereinbar, gehen ineinander über. Ebenso kann "Dieu" auf zweierlei Weise gedeutet werden, weil der Gottesbegriff der Offenbarung mit dem der "Nourritures" verschmilzt. Die Zweideutigkeit ist noch klarer zu erkennen, wenn man die eben zitierte Stelle mit einem von Gide angeführten Gespräch aus Dostoïevskys "Possédés" vergleicht. Hier wird nämlich ein Unterschied zwischen dem "homme-Dieu" und dem "Dieu-homme" gemacht, der so fein ist, daß er dem einen der Gesprächspartner nicht auffällt. Die Stelle lautet:

> "— Celui qui apprendra aux hommes qu'ils sont bons, celui-là finira le monde.
> — Celui qui le leur a appris, ils l'ont crucifié.

8) Si Le Grain Ne Meurt, S. 275.
9) Dostoïevsky, S. 220 ff.

— Il viendra, et son nom sera: l'homme-Dieu.
— Le Dieu-homme?
— L'homme-Dieu; il y a une différence."[10]

Der Unterschied besteht darin, daß Christus den demütigen Verzicht auf sich selber und die Unterwerfung unter Gott verlangt, während der "homme-Dieu" wie Oedipe aus Unabhängigkeitswillen sich aufgibt. Für diesen wie für den Christen ist allerdings der dadurch erreichte Zustand der gleiche. Hierauf weist Gide hin, wenn er im Anschluß an das soeben zitierte Gespräch fortfährt:

> "Cet état de joie que nous retrouvons dans Dostoïevsky, n'est-ce pas celui-même que nous propose l'Evangile; cet état dans lequel nous permet d'entrer ce que le Christ appelait la nouvelle naissance, cette félicité qui ne s'obtient que par le renoncement de ce qui est en nous d'individuel; car c'est l'attachement à nous-mêmes qui nous retient de plonger dans l'Eternité, d'entrer dans le royaume de Dieu et de participer au sentiment confus de la vie universelle."[11]

Wie ungewiß an dieser Stelle der Begriff "Dieu" ist, geht schon daraus hervor, daß Gide im Selbstmord Kiriloffs, der für die Idee des 'homme-Dieu" stirbt, und in Christi Opfertod am Kreuz eine Aehnlichkeit sieht. Wie Christus durch sein Opfer seine Lehre durchsetzte, so vernichtet sich Kiriloff, um die Wahrheit seiner Idee zu erweisen.

Ganz deutlich zeigt den Widerspruch ein Vergleich einer Aufzeichnung aus der Zeit der "Nourritures" mit einer Stelle aus "Numquid Et Tu?". Nach ersterer sieht er im Christentum eine Idee, die noch nicht ausgeschöpft ist. Sie sei noch stark genug, meint er, um selbst dem Atheismus als Grundlage zu dienen, wenn man dazu übergehe, die Lehre Christi vom Paulinischen Christentum zu lösen. Was er als "véritable enseignement du Christ" ansieht, entspricht genau den Unterweisungen der "Nourritures": Loslösung des Menschen von Volk und Familie, ja, von sich selbst. So wird, wie in den "Nourritures", der Gegenstand der Liebe unendlich.[12] In "Numquid Et Tu?" wird dieselbe Lehre als Gebot Gottes angesehen:

> "Parmi ceux-là Seigneur, donnez-moi d'être, et maudit par les orthodoxes, par ceux qui connaissent la loi."[13]

---

10) Dostoïevsky, S. 259.
11) Ebd. S. 261f.
12) Vgl. Réflexions ... a. a. O. S. 431ff.
13) Numquid et Tu? S. 51.

Das aber sind die:

> ". . . qui croient aux peuples, aux races, aux familles, et ne comprennent pas que l'individu constamment se dresse contre elles en démenti."[14]

Ist die göttliche Wahrheit des Christentums zu gleicher Zeit eine psychologische, so besteht die Sendung Christi nur noch darin, auf diese aufmerksam zu machen, aber nicht mehr eine neue Wahrheit zu verkünden. Damit wird die Kreuzigung zu einem zufälligen Ereignis im Leben Christi.[15] Das Evangelium wird so zu einer Lehre, die jeder andere hätte finden können. Christus wird infolgedessen als Ausnahme geleugnet, wodurch das Christentum entgöttlicht ist. Gide selbst erkennt dies, doch erst sehr spät. 1930 notiert er in sein Tagebuch:

> "C'est pour être crucifié que le Christ vient sur terre, et nous sauver par ce sacrifice indispensable et vers quoi toute sa vie l'acheminait. Tout effort, pour détacher le Christ de cette Croix nécessaire, devient dès lors attentatoir, car il réduirait à néant sa mission. Pour ne voir dans la crucifiction qu'un accident, ainsi que je tâchais de le faire, et dans le "tradébat autem" qu'une résignation sublime, il faut d'abord dédiviniser le Christ."[16]

Diese letzte Erkenntnis stellt Gide vor die Wahl, sich nicht nur Christus, sondern auch dem Kreuz zu unterwerfen, oder das Christentum aufzugeben und im Evangelium nur noch eine rein psychologische Wahrheit anzuerkennen. Gide wählt das letztere. So schreibt er 1932:

> "L'athéisme seul peut pacifier le monde aujourd'hui."[17]

So verläuft Gides Entwicklung vom Glauben an einen transzendenten Gott in langsamer, schrittweiser Loslösung nicht allein von der Transzendenz, sondern jeder Weltauslegung bis zum Aufgehen in der Gesamtheit des irdischen Lebens. Gide behauptet nicht, das Problem der Existenz Gottes gelöst zu haben. Er glaubt nur, auch für die religiösen Dinge mit einer natürlichen Erklärung auszukommen, so daß er aus diesem Grunde eine übernatürliche Welt nicht anzunehmen braucht:[18]

> "Ces "problèmes" qui passionnèrent l'humanité, et sans la solution desquels il paraissait que l'on ne pouvait pas vraiment vivre, cessent l'un après l'autre d'intéresser, non point parce que la vie s'en retire. Ils meurent dès qu'ils cessent d'être

14) Numquid et Tu? S. 52.
15) Divers, S. 102.
16) Pages de Journal, N. R. F. Bd. 39, S. 165 f.
17) Ebd. S. 504.
18) Vgl. S. 92 dieser Arbeit.

urgents, de sorte qu'on ne s'aperçoit même pas qu'ils meurent, car ils n'ont pas d'agonie, mais bien seulement qu'ils sont morts." [19]

Die Abwendung vom Christentum entspringt aber nicht aus einem Nachlassen des Interesses für das Gottesproblem; denn noch in einer der letzten Tagebuchaufzeichnungen ist eine Stelle anzutreffen, die auf eine starke religiöse Sehnsucht hindeutet:

"Il y a certains jours où, si seulement je me laissais aller, je roulerais tout droit sous la Table Sainte." [20]

Die Ueberwindung des metaphysischen Anspruchs in sich ist nur durch eine Willensanstrengung erreicht. Sie ist das Opfer, das Gide einer anderen Idee bringt. Welches diese ist, zeigt ein Brief aus der Zeit der "Nourritures".

"Il m'est très difficile de te parler de moi — et, très difficile de t'expliquer pourquoi. Essayons — et si tu es mon ami, comprends moi: Je n'existe plus. Ce que je cherchais à travers les pages de mes Nourritures arrive: état bienheureux; je ne suis plus que compréhension, affection, passion, sensation, action même, oeuvre à écrire et tout ce que tu voudras d'autre — à tout cela je ne m'oppose plus; je ne m'oppose plus à moi-même et c'est pour cela que je dis que je ne suis plus. comprends-moi: je vis à la troisième personne . . . . . Tu m'as rencontré dans cette vie à un tournant de route; rien de tout ce que je te dis ne doit beaucoup t'étonner, car déjà je m'acheminais vers cela et mes Nourritures ne mènent à rien d'autre. J'ai l'air d'y prêcher l'hédonisme, mais les grandes âmes ne s'y peuvent arrêter; ce qui doit les user, c'est l'Idée non le plaisir." [21]

Hier ist zu erkennen, daß es sich bei der Ueberwindung der Metaphysik um das "dénuement" handelt, und daß die Idee, der ein festes, in Gott ruhendes Sein geopfert wird, wo allein das "Je" einen Stützpunkt findet, die Lebensidee ist. Aber nicht nur das Christentum verabsolutiert das Ich, sondern auch das Griechentum als Religion. Die Lebensidee ist daher erst dort ganz entwickelt, wo dieses allen Weltauslegungen zugrunde liegende Ich durch psychologische Erklärung überwunden ist. Da in den kritischen Schriften, den Tagebuchaufzeichnungen und Briefen der gleiche Gedankengang wie in den Werken ermittelt wurde, läßt sich deren Verhältnis zum Verfasser feststellen. Wir sahen zunächst, wie in jedem dieser Werke der Mensch zu sich selbst in Gegensatz tritt, wie er zur Festigung seiner neuen Seinsform seinen Gottesbegriff umbildet, wie zuletzt das Unterdrückte in seinem Wiederauf-

19) Pages de Journal, N. R. F. Bd. 38, S. 989.
20) Ebd. Nr. 39, S. 369.
21) Lettres, Bd. 2, S. 481f.

leben sich als ein Teil seines Wesens enthüllt und damit den neuen Gottesbegriff ungewiß macht, ohne jedoch dadurch den früheren zu beweisen. In den beiden einander gegenüberstehenden Gottesvorstellungen, von denen die eine dem christlich-transzendenten Gott, die andere einem Lebensbegriff entspricht, ist die zweifache Seinsweise des Menschen zu erkennen. Die Ursache der Doppeldeutigkeit sowohl des Gottes- als auch des jeweiligen Lebensbegriffs ist der Widerspruch zwischen psychologischer Deutung der Religion und religiöser Weltauslegung.

Zusammenfassend kann gesagt werden: das Kunstwerk Gides wird getragen von dem Gegensatz zwischen Griechentum und Christentum als psychologischer Wahrheit und dem Widerspruch zwischen psychologischer und absoluter Wahrheit. Erkannt wurde dieser Gegensatz in der gleichzeitigen Begeisterung für die Bibel und für Homer, und dieser Widerspruch in dem durch beide geweckten religiösen Gefühl. Da die Entwicklung Gides sich nach der Lebensidee vollzieht, die ein Zusammenfassen beider Gegensätze nur im Verzicht auf eine absolute Weltauslegung möglich macht, spiegelt sich diese Entwicklung in seinem Werk wieder. Daher vollzieht er das "dénuement" durch sein künstlerisches Schaffen in der Relativierung aller absoluten Standpunkte. In einem Brief vergleicht er die menschliche Seele mit einer Pflanze mit vielen unaufgeblühten Knospen. Für den Künstler gibt es ein einfaches Rezept:

> "Prendre un de ces bourgeons, le mettre en pot — tout seul — on arrive bientôt à individu admirable."[22]

Gide gibt den Künstlern den Rat:

> ". . . choisir de préférence (s'il est vrai qu'on puisse choisir) le bourgeon qui vous gêne le plus. On s'en défait du même coup. C'est peut-être là ce qu'appelait Aristote: la purgation des passions. Purgeons-nous, Scheffer! purgeons-nous! Il en restera toujours assez."[23]

In einem andern Brief weist Gide die Behauptung mancher Kritiker zurück, der Grundzug seines Charakters sei "l'inquiétude". Er schreibt:

> "Je crains qu'on ne parle pas d'"inquiétudes", à mon sujet, sans se mettre le doigt dans l'oeil. Cela vient, je crois, de cette opinion toute faite, qui veut voir de l'inquiétude chaque fois qu'il y a diversité, complexité etc . . . . . Je prétends que les vrais inquiets sont précisément ceux qui ont besoin, pour vivre, d'un système: Les Massis, les Maritain . . . je dirais même: les Barrès."[24]

22) Lettres, Bd. 4, S. 616.
23) Ebd. S. 617.
24) Divers, S. 143 f.

Den Büchern verdanke er, fährt er fort, daß er jetzt nicht mehr unruhig sei. Er wäre es noch, wenn er durch sie sich nicht seiner verschiedenen Möglichkeiten entledigt hätte.

> "Le résultat de cette purgation morale, c'est un grand calme; osons le dire: une certaine sérénité."[25]

Da die Wahrheit des Menschen zweifach ist und in der Lebensidee zusammengefaßt werden soll, muß diese Griechentum und Christentum als Religionen überwinden. Dies geschieht in der Vereinigung der griechischen Auffassung des Soseins des Menschen mit der christlichen Vorstellung der Progression durch die Verweltlichung der Zielvorstellung. Dadurch wird das Sosein und das christliche Werden eins. Faßt man die ganze Menschheit als e i n e n lebendigen Organismus auf, so wird die Lebensidee zur Fortschrittsidee.[26] Sie gibt die Richtung an, wo das Ziel der Menschheit zu suchen ist. Dies ist, wie für den Einzelnen, über ihr:

> ". . . c'est que nous avons tendence à situer beaucoup trop haut la cote "humanité"; que l'homme n'est pas intéressant, important, digne d'être vénéré pour lui-même; que ce qui invite l'humanité au progrès (et je crois fermement au progrès, dont on ne nous a présenté jusqu'à présent qu'une sorte de caricature), c'est précisément de ne pas se considérer elle-même comme une fin — ni son confort, ni son repos satisfait —, mais bien comme un moyen par lequel, et à travers lequel, peut se jouer et se réaliser quelque chose qui la dépasse. C'est là ce qui me faisait, jadis, prêter à mon Prométhée Mal Enchaîné ces paroles: ""Je n'aime pas l'homme: j'aime ce qui le dévore"", et mettre ma sagesse et mon abnégation dans ceci: savoir préférer à l'homme l'aigle qui se nourrit de lui."[27]

Die Gleichsetzung der Lebens- mit der Fortschrittsidee bestimmt Gides Auffassung von der Geschichte der Menschheit:

> "L'histoire de l'homme c'est celle des vérités que l'homme a délivrées."[28]

Um den Irrtum zu vermeiden, er meine absolute Wahrheiten, denen nun der Mensch unterworfen sei, fährt er fort:

> "Laissons même ce mot de Vérité qui ferait croire trop aisément que le despotisme de certaines Idées est légitime. Disons, non Vérités, mais Idées."[29]

---

25) Ebd. S. 144.
26) Vgl. Anmerkung, S. 90 f. dieser Arbeit.
27) Divers, S. 208.
28) Réflexions, Bd. 2, S. 419.
29) Ebd. Bd. 2, S. 419.

Unter Idee versteht Gide hier das durch die besondere Seelenstruktur hervorgerufene Weltbild. Da er als Fortschritt das Weitergehen der Menschheit zu immer neuen Ideen bezeichnet, ist das, was wir Lebensidee nannten, unbewußt auch in den Weltkonzeptionen aller früheren Religionen und philosophischen Systemen enthalten. Als solche wird sie dem Menschen erst nach der Ueberwindung der Religion bewußt. Da Gides Werk den Kampf zwischen den noch vorhandenen Systemen und dem auf sich stehenden Menschen zum Thema hat, steht dessen Verfasser gerade an dem Punkt der Geschichte, wo die Fortschrittsidee als solche der Menschheit bewußt wird. Daher soll, im Zusammenhang hiermit, im letzten Kapitel dieser Arbeit Gides historische Stellung durch Vergleich mit dem Denker, der die Probleme unserer Zeit am meisten in die Tiefe gedacht hat, bestimmt werden: nämlich Friedrich Nietzsche.

V. Gides Stellung in der Gegenwart.

In der Vorrede zu "Menschliches Allzumenschliches" schildert Nietzsche die Entwicklung eines Geistes, den er einen "freien Geist" nennt folgendermaßen:

"Man darf vermuten, daß ein Geist, in dem der Typus "freier Geist" einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereignis in einer großen Loslösung gehabt hat, und daß er vorher umso mehr ein gebundener Geist war und für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schien. Was bindet am festesten? Welche Stricke sind beinahe unzerreißbar? Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligtum, wo sie anbeten lernten, — ihre höchsten Augenblicke selbst werden sie am festesten binden, am dauerndsten verpflichten. Die große Loslösung kommt für solchermaßen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoß: die junge Seele wird mit einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, — sie selbst versteht nicht, was sich begibt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehn, irgend wohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. "Lieber sterben, als hier leben" — so klingt die gebieterische Stimme und Verführung: und dies "hier", dies "zu Hause" ist alles, was sie bis dahin geliebt hatte! Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen das, was ihr "Pflicht" hieß, ein aufrührerisches willkürliches vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick rückwärts, dorthin, wo sie bis dahin anbetete und liebte, vielleicht eine Glut der Scham über das, was sie eben tat, und ein Frohlocken zugleich, daß sie es tat, ein trunkenes inneres frohlockendes Schaudern, in dem sich ein Sieg verrät — ein Sieg? über was? über wen? Ein rätselhafter fragenreicher fragwürdiger Sieg, aber der erste Sieg immerhin: — dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der großen Loslösung. Sie ist eine Krankheit zugleich, die den Menschen zerstören kann, dieser erste

Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbstwertsetzung, dieser Wille zum freien Willen: und wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht! . . . Es ist Willkür und Lust an der Willkür darin, wenn er vielleicht nun seine Gunst dem zuwendet, was bisher in schlechtem Rufe stand, — wenn er neugierig und versucherisch um das Verbotenste schleicht. . . .

Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchsjahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entraten mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis, bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebensosehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt —, bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Ueberreichtums, welche die Gefahr ausschließt, daß der Geist sich etwa selbst in die eigenen Wege verlöre und verliebte und in irgendeinem Winkel berauscht sitzen bliebe, bis zu jenem Ueberschuß an plastischen ausheilenden nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welche eben das Zeichen der großen Gesundheit ist, jener Ueberschuß, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht gibt, auf den Versuch hin zu leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschaftsvorrecht des freien Geistes! . . ."[1]

Nietzsche sagt ebenfalls hier voraus, daß es bald solche freien Geister geben werde.

Die genaue Uebereinstimmung dieser Beschreibung mit Gides Entwicklung und die darin sich bestätigende Wahrheit von Nietzsches Voraussage weist darauf hin, daß das Werk Gides von der gleichen Problematik bestimmt wird, wie dasjenige Nietzsches, der Problematik nämlich unserer modernen Welt: dem Nihilismus. Diesem liegt das Faktum zugrunde, daß "Gott tot ist". Seit den "Cahiers" ist dies in der Tat Gides Ueberzeugung, die ihn gegen sich selbst kämpfen läßt und die zuletzt den Sieg über den Glauben davonträgt. In einem Aphorismus sagt Nietzsche die Folgen voraus, die der "Tod Gottes" nach sich ziehen wird:

"Das größte neuere Ereignis — daß "Gott tot ist", daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist — beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die Wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsere alte Welt

1) Menschliches Allzumenschliches, I, Bd. 3, S. 6 ff.

täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, "älter" scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen: das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine Kunde schon angelangt heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, was eigentlich sich damit begeben hat — und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihm hineingewachsen war: z. B. unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu können, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, deren gleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat? . . . Selbst wir geborenen Rätselrater, die wir gleichsam auf den Bergen warten, zwischen heute und morgen hingestellt und in den Widerspruch zwischen heute und morgen hineingespannt, wir Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts, denen eigentlich die Schatten, welche Europa alsbald einwickeln müssen, jetzt schon zu Gesicht gekommen sein sollten: woran liegt es doch, daß selbst wir ohne rechte Teilnahme für diese Verdüsterung, vor allem ohne Sorge und Furcht für uns, ihrem Heraufkommen entgegensehn? Stehen wir vielleicht zu sehr noch unter den nächsten Folgen dieses Ereignisses — und diese nächsten Folgen, seine Folgen für uns sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermutigung, Morgenröte. . . . In der Tat, wir Philosophen und "freien Geister" fühlen uns bei der Nachricht, daß der "alte Gott tot" ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht mehr hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so "offnes Meer"." [2]

Da sowohl Gide als auch Nietzsche mit ihrem Glauben sich selbst überwinden, — auch Nietzsche sagt, er beschreibe nur seine Selbstüberwindungen — muß das oben geschilderte negative Stadium von ihnen durchlebt sein und seinen Niederschlag in ihren Werken gefunden haben.

In der Tat erscheint es bei Gide in der Verzweiflung André Walters und deren Folge, der hereinbrechenden Nacht des Wahn-

2) Die Fröhliche Wissenschaft, a. a. O. Bd. 5, S. 271f., Aphor. 343.

sinns. Nietzsche schreibt in der Vorrede zur "Fröhlichen Wissenschaft", dies Buch sei das eines Genesenden.

Die Frage nach der Ursache des Nihilismus wird ebenfalls von Nietzsche und Gide auf die gleiche Weise beantwortet. Im "Willen zur Macht" heißt es:

> "Der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hochentwickelt, bekommt Ekel vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung." [3]

Dasselbe wird in der Vorrede zur "Morgenröte" ausgesprochen, wo sich Nietzsche als den letzten Vertreter der mit Luther beginnenden und von Kant fortgeführten protestantischen Tradition begreift. Hiermit vergleiche man folgende Sätze, die Gide über Nietzsche in dem nach Erscheinen der ersten französischen Nietzscheübersetzung verfaßten Aufsatz geschrieben hat:

> "Il faut, pour bien comprendre Nietzsche, s'en éprendre, et seuls le peuvent comme il faut les cerveaux préparés à lui depuis longtemps par une sorte de protestantisme ou de jansénisme natif; des cerveaux qui n'ont rien tant en horreur que le scepticisme, ou chez qui le scepticisme, nouvelle forme de croyance qui mue amour en haine, garde toute la chaleur d'une foi. —" [4]

Nachdem man nicht mehr an die absolute Wahrheit von Religion und Moral glaubt, wird es notwendig, beide aus etwas anderem abzuleiten. Wie Gide, erklärt auch Nietzsche sie als Ausdruck des Lebens:

> "Mein Hauptsatz: es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs." [5]

Die Skepsis an der absoluten Wahrheit führt Nietzsche dazu zu versuchen, ob nicht vom umgekehrten Standpunkt: "Alles ist falsch" ein neues Prinzip des Handelns gefunden werden könne. So bringt er das Leben auf die dem Christentum ganz entgegengesetzte Formel:

> "Leben ist Wille zur Macht." [6]

In der vorliegenden Untersuchung wurde dargelegt, wie Gide dem Menschen die höchste Freiheit wiedergeben will, indem er die Relativität jeder Bindung aufzeigt; wie er so den Menschen, der in weltabgewandten, mystischen Träumereien befangen ist, verdiesseitigen will. Die Konsequenz seines Denkens ist jedoch die, daß gerade das Umgekehrte von dem eintritt, was Gide beabsichtigt:

---

3) Der Wille zur Macht, Aph. 34, Bd. 9, S. 18.
4) Lettres à Angèle, a. a, O. S. 229.
5) Der Wille zur Macht, Aph. 79, Bd. 9, S. 46 f.
6) Ebd. Aph. 83, Bd. 9, S. 48.

der aus allen Bindungen gelöste Mensch hat die Welt verloren. Daß Gide selbst dies Problem nicht sieht, läßt den tiefen Wesensunterschied zwischen ihm und Nietzsche erkennen.

Um dies zu verdeutlichen, sei das eben Gesagte kurz erläutert. Alle Helden Gides haben zunächst ein bestimmtes Verhältnis zur Welt, sei es, indem die Welt abgelehnt wird, wie etwa von Alissa, sei es, indem sie bejaht wird, wie von Michel. Wird nun der jeweils eingenommene Standpunkt als Illusion erkannt, so wird gleichzeitig die mit ihm verbundene Beziehung zur Welt zerstört. Gide löst so den Menschen ganz und gar aus dem kosmischen Geschehen heraus. Es bleibt zwar dann noch eine gewisse Vorstellung einer Menschheitsentwicklung übrig; doch steht diese mit der Weltentwicklung nicht mehr in Zusammenhang. Es sei daran erinnert, daß Gide seiner eigenen Lehre zufolge gerade an dem Punkt der Entwicklung steht, wo der Mensch alle bisherigen religiösen und philosophischen Weltauslegungen als Projektionen eigener Seelenkräfte ins All erkennt. Erinnern wir uns nun daran, daß das Problem Gides auch dasjenige Nietzsches ist. Es zeigt sich jetzt, daß der europäischen Menschheit das Bewußtsein eines festen Verhältnisses zur Welt verloren gegangen ist. Der moderne Mensch ist der Welt gegenüber unsicher geworden.

Während es scheint, als sei sich Gide dieser Tatsache nicht bewußt geworden, als habe er die Vereinsamung nicht empfunden, in die der vom Kosmos losgelöste Mensch hineinstürzt, sieht Nietzsche deutlich das hier auftauchende Problem. Darum sucht er dadurch ein neues Verhältnis zur Welt zu gewinnen, daß er auch hier die christliche Denkweise umkehrt: an Stelle eines geradlinig sich auf ein Ziel hin entwickelnden Kosmos tritt der Glaube an die Ziellosigkeit der Welt in der Lehre von der "Ewigen Wiederkehr alles Gleichen". In dieser neuen Lehre sieht Nietzsche die letzte Konsequenz der nihilistischen Denkweise, die aber gerade an diesem Punkt dadurch in die höchste Weltbejahung umschlagen kann, daß der Wiederkunftsgedanke als ein neuer moralischer Imperativ erkannt wird. So tritt der Mensch wieder in ein Verhältnis zum Kosmos. Er ist von der Vereinsamung befreit, die ihn zu vernichten drohte. Bei Nietzsche erscheint daher die Losgelöstheit nur als ein Zwischenstadium, während sie bei Gide das Wesentliche ist. Es ist daher leicht verständlich, wenn Gide in der Wiederkunftslehre nichts als einen nachträglichen Sieg des metaphysischen Bedürfnisses über den zuvor unabhängigen Nietzsche erblickt.[7]

Er selbst dagegen verzichtet auf jede Religion und somit auch auf jede Formulierung des Begriffs "vie". So umgeht er die Notwendigkeit, ein objektives Prinzip des Handelns zu suchen. Sein

7) Pages de Journal, N.R.F., Bd. 39, S. 166 f.

Ausweg jedoch aus dem Nihilismus ist ebenfalls nur ein scheinbarer; denn in "Divers" schreibt er:

> "Les choses n'ont jamais, pour chacun de nous, que l'importance qu'on leur donne, qu'on leur accorde. Littérature et beaux-arts, argent, décorations et honneurs, vies humaines etc. On fait "bon marché" de ceci ou de cela." [8]

Hiernach stellt auch die Lebensidee keinen absoluten Wert dar. Dadurch wird fraglich, warum sie anderen Dingen gegenüber, denen der Mensch Wichtigkeit beimißt, bevorzugt werden soll. Der Gedanke ist gestattet, ob nicht vielleicht auch die Fortschrittsidee vor der Verzweiflung der Sinnlosigkeit des Daseins bewahren soll, demnach in gewissem Sinne ein Ausweg ist; sagt doch Prométhée: "Leur aigle est leur raison d'être."

Als Anhänger der Fortschrittsidee setzt Gide die französische Aufklärung fort. Im 18. Jahrhundert, als der Begriff "progrès" aufkam, hatte er noch einen Sinn, weil man damals an die Moral glaubte; ebenso im 19. Jahrhundert, wo das Ziel im Begriff der "civilisation" zusammengefaßt wurde. So identifiziert z. B. Guizot "die Zivilisation mit dem sozialen und dem geistigen Fortschritt." [9] Auguste Comte sieht die Zivilisation in der Weiterentwicklung des wissenschaftlichen Positivismus. Bei Gide dagegen fehlt dem Begriff "progrès" der eigentliche Sinn. Wenn das sich nach der Lebensidee gestaltende Individuum zuletzt auf sich verzichtet, so kann dieser Verzicht noch einen Sinn haben dadurch, daß es sich der Menschheit unterordnet, weil es in deren Gesamtheit eine höhere Form des Lebens anerkennt. Wie aber soll der Fortschritt der Menschheit beschaffen sein, wenn diese kein bestimmtes Ziel anerkennt, sondern irgendeine leere und unbestimmte Vorstellung von einem Ziel, das irgend einmal erreicht werden soll. Der Gedanke, die Menschheit sei so beschaffen, daß sie den sicheren Instinkt für den Weg besitze, den sie einschlagen müsse, schließt immer noch den Glauben an eine Harmonie auf dem Grunde des Daseins in sich. Nietzsche denkt viel konsequenter, wenn er mit der Anerkennung der Moral auch den Glauben an eine derartige Harmonie verwirft. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß nur in den Zeiten, wo man den starken Glauben an eine absolute Wahrheit hatte, selbstsichere Individualitäten entstehen konnten, weil der Mensch in einem streng begrenzten Horizont sich entwickeln konnte. Gide dagegen macht den Menschen durch Niederreißen seines Horizonts sich selbst fragwürdig; damit verschwimmt jede Kontur, und zuletzt löst sich die Individualität vollends auf.

Wenn wir uns heute noch kein endgültiges Urteil über Wert und Bedeutung von André Gides Werk bilden können, weil die

8) Divers, S. 55.
9) E. R. Curtius: Frankreich, S. 14.

Probleme, die hier dargestellt werden, uns alle viel zu sehr angehen, so wird man doch wohl schon sagen können, daß Gide für die über Europa hereingebrochene Krise keine Lösung gefunden hat. Die Wahrheit des in der Lebensidee verfolgten Weges hat nicht mehr Gewißheit als das Sittengesetz. Wenn Gide glaubt, mit dem Verzicht auf das Absolute das überwunden zu haben, was er "le diable" nennt, so ist dies ebenso fraglich, weil dieser Verzicht eine Entscheidung ist und nicht auf Erkenntnis beruht. Ueberdies müßte vorausgesetzt werden, daß die ganze Menschheit den Willen habe, sich zu verwirklichen. Gide aber erkennt, wie gezeigt wurde, nicht einmal in der Lebensidee einen absoluten Wert an.

Die Bedeutung von Gides Werk liegt deshalb hauptsächlich darin, daß es die Zeit in ihrer Zerrissenheit und auch in ihrem Willen zu deren Ueberwindung darstellt. Als Abschluß sei eine Stelle aus "Le Journal Des Faux-Monnayeurs" angeführt, die zeigen soll, daß Gide selbst die höchste Wirkung seiner Bücher darin sieht, den Leser dazu zu bringen, eine eigene Stellung zu den dargestellten Problemen zu finden:

> ". . . tout considéré, mieux vaut laisser le lecteur penser ce qu'il veut — fût-ce contre moi." [10]

10) Journal des Faux-Monnayeurs, S. 113.

Literaturverzeichnis.

Bücher über Gide.

André: Siecle et Notre Temps. N. R. F. Paris 1935.
Belgion, A. M. Montgomery: Our Present Philosophy of Life. London 1929.
Braak, S.: André Gide et l'Ame Moderne. Amsterdam 1924.
Doré und Simonson: Bibliographie de l'Oeuvre d'André Gide. Paris 1924.
Drain, Henri: Nietzsche et Gide. Paris 1932.
Du Bos, Charles: Approximations. Paris 1922.
— — Le Dialogue avec André Gide. Paris 1929.
Fernandez, Ramon: André Gide. Paris 1931.
Hommage à André Gide: Paris 1928.
Lièvre, P.: André Gide. Paris 1927.
Naville, A.: Etudes, Souvenirs, Témoignages. Mit vollständiger Bibliographie. Paris 1928.
Pierre-Ouint, Léon: André Gide, sa Vie, son Oeuvre. Mit Bibliographie. Paris 1932.
Rauch, E.: Zum Freundschaftsproblem im Leben und Werk André Gides. Diss. Jena 1933.
Rouveyre, André: Le Reclus et le Retors. Paris 1927.
Souday, Paul: André Gide. Paris 1927.
Schweikert, Erika: — Pierre Loti und André Gide — zwei Arten von Exotisten. Diss. München 1932.
Schwob, René: Le vrai Drame d'André Gide. Paris 1932.
Yang-Tchang Lomine: L'Attitude d'André Gide. Lyon 1931.

Aufsätze über Gide.

Albert, François-Paul: En Marge d'André Gide. NRF. 1930, Bd. 34, S. 41—55.
Arland, Marcel: André Gide. NRF. 1931, Bd. 36, S. 255—266.
Bastide, R.: L'Acte gratuit d'André Gide et le Problème de la Liberté. La grande Revue, 38. J. S. 302—314.
Benilau, J.: André Gide à Léré. Revue de France, Paris, 10. J. Bd. 6. S. 96—119.
Benjamin, W.: Gespräch mit André Gide. Literarische Welt. 4. 7. S. 1—2.
Berge, François: André Gide: "Voyage au Congo." Revue de Genève, 1927, S. 788.

Bertaux, Felix: André Gide. Revue de Genève, Dez. 1922, Nr. 30, S. 702 ff.
— — Si le Grain ne meurt par André Gide. NRF. 1927, Bd. 28, S. 258—263.
Bost, P.: Oedipe. Revue hebdomadaire, Paris, 41. J. Bd. 3. S. 363—370.
Brachfeld, O.: André Gides "Oedipus". Zs. f. Sexualwiss. Bonn, 18. J. S. 236—42.
— — André Gides Werdegang. Zs. f. Individualpsychologie, VIII. Wien 1930. S. 376—388.
Brock, E.: André Gide. Schweizerische Rundschau, 31. J. S. 1030—1035.
Buenzod, Emmanuel: André Gide: "Un Esprit non prévenu." Revue de Genève, 1929, S. 782.
Carrère, I.: "M. Martin-Chauffier sur André Gide". Nouvelle Revue de Hongri. Budapest, 48. Bd. S. 516.
Cassou, Jean: L'Ecole des Femmes, par André Gide. NRF. 1929, Bd. 33. S. 111—113.
Chadeyras, M.: "E. M. Remarque — André Gide". Revue mondiale, Paris 1932, Heft 1/3, S. 24—31.
Chenevière, Jacques: André Gide: "L'Ecole des Femmes." Revue de Genève, 1929, S. 247.
Clouard, H.: André Gide, une Critique littéraire. Mercure de France, Bd. 92, S. 494—503.
Crastre, N.: "André Gide" ou "Monsieur Gide". Cahiers du Sud. 20. J. S. 364—367.
Curtius, E. R.: André Gide. Neue Rundschau 1922. 23. J. S. 528—536.
— — Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich. 3. Aufl. Potsdam 1923.
Daudet, Léon: André Gide. Candide, Artikel vom 3. Sept. 1931.
Delfour: Un Fils de Zarathustra André Gide. Univers, Paris, 30. Okt.
Dickman, A. J.: André Gide, the critical Novelist. The modern language Journal. Oxford, Ohio. Bd. 17. S. 491—498.
Dubowy, H.: Der Ideengehalt in André Gides Romanen. Deutsche Mädchenbildung, V. Leipzig 1929, S. 314—319, S. 349—360.
Dubray, P.: André Gide. Zs. f. franz. u. engl. Unterricht. 30. Bd. S. 409—415.
Duflon, M.: Notes sur André Gide. Helvetia, Bern. 52. J. 1933. S. 73—77.
Echo der Zeitungen zu André Gides 60. Geburtstag: Die Literatur, 1930, 32. J. S. 217.
Eggert, H.: Sinn und Bedeutung von André Gides Roman: "Les Faux-Monnayeurs". Zs. f. Sexualwiss. Bonn, 18. J. S. 416—28.

Einsiedel, von, W.: Zu André Gides "Falschmünzern". Die Schöne Literatur, 29. J. S. 567—574.
Encyclopaedia Britannica: Bd. 10. S. 338: André Gide.
Fernandez, Ramon: La Figure de la Vie dans les "Faux-Monnayeurs". NRF. 1926, Bd. 27. S. 98—103.
Freiberg, S.: Die Welt André Gides. Deutsch-französ. Rundschau, Berlin 1931. S. 977—985.
Friedmann, Wilhelm: André Gide. Idealistische Neuphilologie, Festschrift f. Karl Voßler. Heidelberg 1922. S. 265ff.
— — Die Dramen André Gides. Zs. f. französ. Sprache und Literatur. Bd. 55/56, 1931-32, S. 180—195.
Gabory, Georges: André Gide. La Nouvelle Revue Critique. Paris 1924.
Gilomen, W.: Raum und Zeit in Gides "Paludes" und "L'Ecole des Femmes". Die Neueren Sprachen, Bd. 40. 1932. S. 426—433.
Grautoff, O.: André Gide. Deutsch-französische Rundschau. Berlin 1929, II, S. 781.
Guéhenne, I.: Sur une Lettre de M. André Gide. Europe, Paris. Bd. 21. S. 588—592.
Hertz, Henri: Les Faux-Monnayeurs, par André Gide. NRF. 1926. Bd. 26. S. 345—351.
Jaloux, Edmond: André Gide. Revue Hebdomadaire, Paris, 41. J. S. 267—286.
Kammann, O.: André Gide nach den "Morceaux Choisis". Zs. f. franz. und engl. Unterricht. Bd. 30. 1931. S. 445—449.
Klossowski, Pierre: André Gide. Neue Schweizer Rundschau. Zürich. Sept. 1928. S. 660—666.
Krämer: Besprechung zu Schulz. Literarblatt f. roman. und germ. Philologie. 51. Heft 5/6. S. 212—213.
L., O.: Das "Noli me tangere" der Sexualwissenschaft. Tagebuch, 6. 4. S. 124—127.
Lalou, René: Amyntas, par André Gide. NRF. 1926. Bd. 26. S. 616—617.
Larbaud, Valéry: Paludes, par André Gide. NRF. 1921. Bd. 17. S. 93.
Lerch, E.: André Gide oder von der Desillusion. Jahrbuch d. Verband. d. Renaissance-Gesellschaften. Basel 1932/33, II. J. XI. S. 23—45.
Lewalter, E.: André Gide und die geistige Situation Europas. Zs. f. französ. Sprache und Literatur. Bd. 58. 1934. S. 104—119.
Lièvre, P.: "Oedipe", Drame en trois actes. Mercure de France. Bd. 235. S. 158—160.
Lilienthal, E.: André Gide. Deutschen-Spiegel, VI, 1929. S. 2066 bis 2068.
Longhnan, E. Ll.: André Gide. Sewanee Review, Sewanee, Juli 1931. S. 293—308.

Mann, Thomas: "Si le Grain ne meurt". Die Literatur. Heft 3. 1929. S. 129—34.
Marcel, Gabriel: "Incidences" par André Gide. NRF. 1924. Bd. 23. S. 108—110.
Martin-Chauffier, Louis: "Robert", Supplément à l'Ecole des Femmes par André Gide. NRF. 1930. Bd. 34. S. 407—410.
Massis, Henri: Jugements. Paris 1929.
Mauriac, François: L'Examen de Conscience. Revue Hebdomadaire 1924. I. S. 131 ff.
Mautner, F. H.: Bespr. zu Schulz. Die Neueren Sprachen. 38. 4. S. 347.
Mayer, I.: Der Romancier André Gide. In "Zur Interpretation des gegenwärtigen Menschen". Berlin 1928. S. 70—77.
Mönch, W.: Der Acte gratuit und das Schicksalsproblem bei André Gide und Aldous Huxley. Zs. f. Sexualwiss. Bonn, XVIII, S. 429—35.
Monnier, Adrienne: Le Symbolisme de Perséphoné. NRF. 1934. S. 152—153.
Münzer, Kurt: "Gide, Duhamel und wir". Die Literatur. Heft 10. 1929. S. 571—573.
Pfleger, Karl: Geister, die um Christus ringen. Salzburg 1934.
— — Problematik um André Gide. Hochland, 30. J. I. Tl. S. 493—513.
Pierre-Quint, Léon: Notes sur les Idées de Défense nationale et de Patrie. Cahiers du Sud, Marseille. 20. J. S. 161—170.
Poucel, Victor: L'Esprit d'André Gide. Artikel v. 30. Nov. 1929 à la "Librairie de l'Art Catholique".
Prévost, Jean: Souvenirs de la Cour d'Assises, par André Gide. NRF. 1924. Bd. 23. S. 209—210.
Prinzhorn, H.: Humanus, der gute Europäer. Neue Schweizer Rundschau. 1923. Heft 6. S. 441—455.
Rang, M.: André Gide als Protestant. Die Neueren Sprachen. 1928. 36. Bd. S. 490—505.
Rauschoff, G.: Zu André Gides "Tagebuch der Falschmünzer". Die Literatur. 1931. 3. S. 128—130.
Rivière, Jacques: Lettres à André Gide. NRF. 1925. Bd. 24. S. 758—780.
— — Studien. Uebertragen von Hans Jakob. Potsdam 1921.
Rychner, M.: André Gide. Neue Schweizer Rundschau. I. 24. J. 1931.
Sterba, E.: Der Schülerselbstmord in André Gides Roman "Die Falschmünzer". Almanach der Psychoanalyse 1930.
Süskind, W. E.: André Gide. Das deutsche Buch 1929. Heft 11/12. S. 326—328.
Schaukel, von, Richard: André Gide. Die neueren Sprachen. Bd. 38. 1930. S. 112—122.

Schlumberger, Jean: André Gide. NRF. 1922.
Schreiber, Lotte: Leben und Denken im Werk von André Gide. Berlin 1933. (Romanische Studien. H. 34).
Schulz, Wilhelm: Die Sprachkunst André Gides. Die neueren Sprachen. Beiheft Nr. 16. Marburg 1929.
Schürr, Friedrich: Die Dichterpersönlichkeit André Gides. Arch. Roman. Bd. 16. S. 540—555. 1932, 4.
Temborius, Heinrich: Zum Bilde André Gides. Neuphilolog. Monatsschrift. 1930. S. 610—615.
Thibaudet, Albert: André Gide. Revue de Paris. 34. J. Bd. 4. S. 743—775.
— — Journal des Faux-Monnayeurs, par André Gide. NRF. 1927. Bd. 29. S. 390—391.
— — La Symphonie Pastorale. NRF. 1920. Bd. 15. S. 587—598.
— — Réflexions: De la Critique Gidienne. NRF. 1933. Bd. 40. S. 507—513.
Thomas, M. M.: D'André Gide, Réformateur de la Zofingue. Ztbl. des Zofingervereins. Basel 65. 5. S. 349—352.
Tronchon, H.: André Gide et les Romantiques Allemands. Revue de littérature comparée, Paris. Bd. 101. S. 769—772.
Valéri, D.: André Gide. Nuova Antologia. Bd. 252. S. 355—369.
Van de Mark, L.: André Gide. Gral, 1930. 24. J. S. 425—427.
Wais, K.: Klippen der Gideinterpretation. Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen. 89. J. Bd. 166. 1934. 1/2. S. 69—77.
Wedderkop, von, H.: Der große Franzose. Querschnitt, VII, 1927. S. 895—900.
Zeitler, A.: André Gide. Das deutsche Buch. Leipzig 1930. 10. J. S. 237—239.
Zuelzer, Wolfgang: Die Problematik André Gides. Neue Schweizer Rundschau. 1929. Heft 11. S. 837—845.

Allgemeines.

Bornhausen, Karl: Die Religionsbewegung in der franz. Literatur im letzten Vierteljahrhundert. Neuphilologische Monatsschrift. 1930. S. 158—165.
Curtius-Bergsträsser: Frankreich, I. Tl. Berlin-Leipzig 1930.
Forst-Battaglia: Die französische Literatur der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden 1928.
Grautoff, Otto: Das gegenwärtige Frankreich. Deutungen und Materialien. Halberstadt 1926.
Hatzfeld, H.: Der französische Symbolismus. München-Leipzig 1923.
Klemperer, Victor: Die moderne französische Prosa. Berlin-Leipzig 1926.
— — Entstehung und Eigenart der französischen Neuromantik. Jahrb. f. Philologie, Bd. 2. 1927. S. 145 ff.

Kraucher, Luise: Die französische Gesellschaft des Vorkrieges in den drei großen Zyklusromanen: "Jean Christophe", A la Recherche du Temps perdu" u. "Les Thibault". Germ. Rom. Monatsschrift, 21. J. 1933. S. 59—70.
Lalou, René: Histoire de la Littérature Française Contemporaine. Paris 1924.
Mornet, D.: Histoire de la Littérature et de la Pensée Française Contemporaines, 1927.
Reynaud: L'Influence Allemande en France aux XVIIIe et XIXe siècles. Paris 1922.
Roepke, Fritz: Die Revolte des Jugendlichen im modernen französischen Roman. Neuphilolog. Monatsschrift. 1933. S. 206 bis 212.
Schulz, Joachim: Der "Populisme". Neuphilolog. Monatsschrift. 1933. S. 80—87.
Heinz, Millacher: Die Entwicklung des Narzissbegriffs. Germ. Roman. Monatsschrift. 1933. 21. J. S. 373—383.
Nietzsches Werke, Klassiker-Ausgabe. Leipzig 1922/23.

Literatur über Nietzsche.

Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée, I/VI. Paris 1920—1931.
Bianquis, Geneviève: Nietzsche en France. Paris 1929.
Emmerich, Erika: Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches. Diss. Bonn 1933.
Foerster-Nietzsche, E.: Das Leben Friedrich Nietzsches. Kl.-Ausgabe, I/II, Leipzig 1925.
Skutsch, K. L.: Friedrich Nietzsche im französischen Schrifttum. Neuphilolog. Monatsschrift, 1934. S. 553—558.

Philosophie.

Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung. Jena 1931.
Jaspers, Karl: Philosophie. Berlin 1932.

Quellenverzeichnis.

André Gide:

Oeuvres Complètes, herausgegeben von Martin-Chauffier, bis jetzt erschienen Bd. I—VII, Paris 1931—35. Nach dieser Ausgabe sind folgende Werke zitiert:

Band 1:

Les Cahiers d'André Walter (1891)[1]
La Tentative Amoureuse (1893)
Journal. Premier Cahier.
Journal. Second Cahier.

1) Die in Klammern stehenden Zahlen geben das Erscheinnngsjahr an.

Band II:
Les Nourritures Terrestres (1897)
Réflexions sur quelques Points de Littérature et de Morale. (1897)
Lettres
Band III:
Le Prométhée Mal Enchaîné (1899)
Lettres à Angèle (1900)
Band IV:
L'Immoraliste (1902)
L'Evolution du Théatre (1904)
Bethsabé (1903)
Lettre
Band V:
Le Retour de l'Enfant prodigue (1907)
La Porte Etroite (1909)
Band VII:
Les Caves du Vatican (1914)

Die folgenden Werke sind nach Einzelausgaben zitiert. Die nicht in Klammern stehenden Zahlen geben das Erscheinungsjahr der zitierten Auflage an.

André Gide:
La Symphonie Pastorale (1920)
Corydon (1923) 1926.
Les Faux-Monnayeurs (1925) 1930.
Incidences (1925)
Si le Grain ne meurt (1926) 1933.
Numquid et Tu? (1926)
Journal des Faux-Monnayeurs (1927)
Oedipe (1927) 1931.
Voyage au Congo. Carnets de Route. (1927)
Voyage au Congo. Suite. (1928)
Le Retour du Tschad. Carnets de Route. (1928)
L'Ecole des Femmes (1929)
Robert (1931)
Divers. Les Essais 3. (1931)
Dostoievsky (1933)[1]
Perséphoné (1934)
Les Nouvelles Nourritures (1935)

Veröffentlichungen in der "Nouvelle Revue Française".
André Gide:
NRF. Bd. 17, 1921. Préface à Armance, S. 129—142.

1) Ein Teil der in diesem gesammelten Aufsätze wurde bereits im Jahre 1910 veröffentlicht.

Ebd. Les Rapports Intellectuels entre la France et l'Allemagne. S. 513—521.
NRF. Bd. 23, 1924. Joseph Conrad. S. 659—662.
NRF. Bd. 24, 1925. Jaques Rivière. S. 502—497.
NRF. Bd. 32, 1929. Lettres, S. 57—65.
NRF. Bd. 36, 1931. Arnold Bennett. S. 727—729.
Ebd. Lettre d'André Gide à André Levinson. S. 791—792.
Ebd. Lettre. S. 960—961.
NRF. Bd. 38, 1932. Pages de Journal.
NRF. Bd. 39, 1932. Pages de Journal.
NRF. Bd. 40, 1933. Feuillets. S. 720—727.

Lebenslauf.

Am 20. April 1906 wurde ich als Sohn des Kaufmanns Karl Wittrock und seiner Ehefrau Maria in Metz in Elsaß-Lothringen geboren, bin römisch-katholisch und besitze die deutsche Reichsangehörigkeit.

Vom 6. Lebensjahr an besuchte ich die Schule der Blindenanstalt in Berburg im Großherzogtum Luxemburg, die ich August 1922 verließ. Im Januar des folgenden Jahres trat ich als Schüler in die Realgymnasialabteilung der Blindenstudienanstalt in Marburg ein und legte an der dortigen Realschule im September 1928 die Reifeprüfung ab.

Vom Wintersemester 1928/29 bis zum Sommersemester 1931 studierte ich an den Universitäten Bonn, Marburg und Paris: Vom Sommer 1931 bis zum Sommer 1934 an der Universität Marburg.

Meine Studienfächer waren; romanische Philologie, germanische Philologie und Philosophie.

Meine akademischen Lehrer waren:

in Bonn: die Herren Platz, Meißner, Hempel, Bach, Walzel,

in Paris: Gaiffe, Mornet, Baldensberger;

in Marburg: Auerbach, Krauss, Schmid, Schultze, Helm, Wagner, Mayne, Fahrner, Klein, Frank, Krüger.

Allen bin ich zu großem Dank verpflichtet.